Карл ПОППЕР

ВІДКРИТЕ СУСПІЛЬСТВО ТА ЙОГО ВОРОГИ

ТОМ

1

О ОСНОВИ

Karl R. POPPER

THE OPEN SOCIETY AND ITS ENEMIES

Volume 1

The spell of Plato

Карл ПОППЕР

ВІДКРИТЕ СУСПІЛЬСТВО ТА ЙОГО ВОРОГИ

Том 1

У полоні Платонових чарів

Переклав з англійської
Олександр Коваленко

Київ
Видавництво «ОСНОВИ»
1994

ББК 60.5+66.01
П 50

«Відкрите суспільство та його вороги» — це, за словами Бертрана Рассела, праця надзвичайної ваги, яку варто читати за її блискучу критику ворогів демократії — як давніх, так і сучасних.

Ця славетна праця незамінна для студентів, політологів, політиків, позаяк автор досліджує в ній не лише стародавню грецьку філософію і новітні філософські течії від Канта до наших днів, але й розглядає мистецтво урядування, історію розвитку і занепаду грецьких демократій, подає зразок наукової логіки і критичного аналізу. Карл Поппер спиняється на завданні суспільних наук, аналізує історію фашизму і комунізму, критикує історицизм Платона, Гегеля й Маркса. Цією майстерно написаною книжкою автор робить вагомий внесок у розвиток демократичних ідей.

Перекладено за виданням:

THE OPEN SOCIETY AND ITS ENEMIES

by **KARL R. POPPER**

Volume I

THE SPELL OF PLATO

Princeton University Press
Princeton, New Jersey. 1966.

П $\frac{0301010000-018}{94}$ Без оголошення

ISBN 5-7707-5614-4
ISBN 5-7707-5615-2

Ми побачимо... що едіни — сумирний і багатостраждальний народ — легко підпадає під оману і квапиться офірувати здоровий глузд на вівтар царственної логіки, коли з'являється філософ, який веде їх убік... переконуючи, що їхні звичаї не засновані на суворих засадах моралі.

Семюель Батлер

Протягом свого життя я був знайомий і мірою своїх здібностей співпрацював із видатними особами. Мені не траплявся на очі жоден план, який уникнув би поправок тих, хто своєю здатністю розуміти значно поступається тим, кого вважають у цьому куди досвідченішими.

Едмунд Берк

ПЕРЕДМОВА ДО ПЕРШОГО ВИДАННЯ

Якщо в цій книжці я й різко висловлююся на адресу деяких найвидатніших інтелектуальних провідників людства, то керує мною, як я сподіваюсь, не прагнення їх принизити. Мої мотиви скоріше коріняться в переконанні, що для того, щоб цивілізація вижила, ми мусимо позбавитися звички схилятися перед видатними авторитетами. Видатні люди здатні наробити видатних помилок, і, як я намагався показати в цій книжці, дехто з видатних провідників минулого підтримував постійні нападки на свободу і розум. Їхній вплив, якому дуже рідко опиралися, досі примушує помилятися і сіє розбрат серед тих, від чийого вміння боронитися залежить доля цивілізації. Відповідальність за це трагічне і, ймовірно, фатальне розмежування лягає на нас, якщо ми вагаємось рішуче висловити свою критику того, що, безперечно, є складовою нашої інтелектуальної спадщини. Не бажаючи критикувати частину цієї спадщини, ми можемо сприяти її знищенню в цілому.

Ця книжка є критичним вступом до філософії політики та історії, а також дослідженням певних принципів перевлаштування суспільства. У «Передньому слові» я викладаю завдання праці, а також характеризую застосований у ній метод. Навіть звертаючись до минулого, я розглядаю проблеми нашого сьогодення. Я доклав чимало зусиль, аби зробити свій виклад якомога зрозумілішим, сподіваючись прояснити питання, які зачіпають усіх нас.

Хоча передумовою розуміння цієї книжки є лише неупередженість читача, я ставив собі за мету не стільки популяризацію теми, скільки розв'язання порушених у ній питань. Утім, намагаючись задовольнити обидві вимоги, я помістив усі матеріали, здатні викликати фаховий інтерес, у «Примітках», що зібрані наприкінці кожного тому.

ПЕРЕДМОВА ДО ДРУГОГО ВИДАННЯ

Хоча багато з того, що містить у собі ця книжка, було сформульовано мною значно раніше, остаточного рішення написати її я дійшов у березні 1938 року, того дня, коли довідався про захоплення Австрії. Робота розтяглася аж до 1943 року, і та обставина, що більшу частину книжки було написано впродовж суворих років, коли кінець війни лишався неясним, може пояснити, чому деякі з вміщених до неї критичних суджень нині видаються мені емоційнішими та різкішими, ніж хотілося б. Але той час був не для гаптування словами — чи принаймні так мені тоді здавалося. Я ніде прямо не згадую в книжці про війну чи якісь інші тогочасні події, але роблю спробу збагнути ці події та їхню підоснову, а також порушити певні проблеми, що могли повстати після перемоги у війні. Передчуваючи, що головною проблемою стане марксизм, я відвів його аналізові достатньо місця.

Зважаючи на морок сучасної ситуації у світі, може скластися враження, що пропонована критика марксизму — головна мета цієї книжки. Такий погляд не зовсім хибний і, ймовірно, неминучий, хоча я ставив собі набагато ширшу мету. Марксизм — це лише епізод, одна з багатьох наших помилок у безперервній і небезпечній боротьбі за побудову кращого і вільнішого світу.

Для мене не було несподіванкою, що одні обвинуватили мене у занадто суворій критиці Маркса, а інші протиставили мою поблажливість до нього шаленству моїх нападок на Платона. Втім, я й досі відчуваю потребу глибоко критичного підходу до Платона, хоча б тому, що поклоніння «божественному філософові» має реальну основу у всеохопності його інтелектуальних здобутків. Маркса ж, з іншого боку, дуже часто критикували на моральному та особистому ґрунті, тож тут я, радше, хотів поєднати сувору раціональну критику його теорій із співчутливим розумінням їхньої дивовижної моральної та інтелектуальної привабливості.

Можливо, я помилявся, але мені здавалося, що моя критика Маркса нищівна і що відтак я можу дозволити собі шукати справжні Марксові здобутки, а при оцінці його мотивів тлумачити сумнів на його користь. У будь-якому разі очевидно, що для успішної боротьби з опонентом слід намагатися оцінити його силу. (У 1965 році я додав ще одне зауваження з цього приводу, вмістивши його в «Додатку II» до другого тому книжки.)

Жодна книжка не може вважатися завершеною. Працюючи над нею, ми дізнаємося рівно стільки, щоб на момент закінчення праці збагнути, що вона ще сира. Щодо моєї критики Платона і Маркса, то й тут практика не відійшла від правила. Втім, більшість моїх позитивних пропозицій і, насамперед, глибоке почуття оптимізму, яким просякнута кожна сторінка книжки, з плином повоєнних років здавалися мені дедалі наївнішими. Мій власний голос долинав до мене наче з дуже далекого минулого — немов голос одного зі сповнених надіями соціальних реформаторів вісімнадцятого, ба навіть сімнадцятого століття.

Але мій пригнічений настрій розвіявся, переважно завдяки відвідинам Сполучених Штатів Америки, і тепер я радий, що, переглядаючи книжку, обмежився доповненням її новими матеріалами і виправленням фактичних і стилістичних помилок й утримався від спокуси притлумити її пафос, бо всупереч сучасній ситуації в світі, я, так само, як і раніше, почуваюся оптимістом.

Тепер чіткіше, ніж будь-коли, я бачу, що навіть найбільші наші лиха коріняться у чомусь такому привабливому, прекрасному і небезпечному водночас — нашій нетерплячості поліпшити долю своїх ближніх. Бо всі ці лиха є побічним продуктом того, що, ймовірно, було найграндіознішою моральною та духовною революцією в історії, рухом, започаткованим триста років тому. Цей рух став прагненням незліченних і невідомих людей звільнити себе та свій розум від гніту авторитетів і забобонів. Саме вони спробували побудувати відкрите суспільство, що відкидає абсолютний авторитет, довільно встановлений чи просто традиційний, але водночас намагається зберегти, розвинути і встановити традиції, старі чи нові, які б відповідали їхнім нормам свободи, гуманізму та раціональної критики. Саме вони не бажали сидіти спокійно й перекладати відповідальність за управління світом на плечі людського чи надлюдського

авторитету, а також були готові розділити тягар відповідальності за ті страждання, яких можна було уникнути, і зробити все для того, щоб страждання зникли. Ця революція зрушила сили, що приголомшують своєю деструктивністю, але їх ще можна зборoти.

1950

ПОДЯКИ

Я хочу висловити вдячність усім моїм друзям, які зробили можливим написання цієї книги. Професор К. Симкін не лише допоміг мені в роботі над першим варіантом, а й сприяв з'ясуванню багатьох проблем у наших грунтовних бесідах упродовж майже чотирьох років. Доктор Маргарет Делзіл допомагала мені у підготовці різноманітних чернеток і остаточного варіанта рукопису. Її невтомна праця була неоцінимою. Зацікавленість доктора Х. Ларсена у проблемі історизму була неабияким стимулом. Професор Т. К. Юар прочитав рукопис і зробив багато зауважень щодо його поліпшення.

Я глибоко зобов'язаний професорові Ф. А. фон Хаєку. Без його зацікавленості й підтримки книжка не вийшла б у світ. Професор Е. Гомбріх узявся контролювати хід друкування книжки, трудність цієї роботи посилювало напружене листування між Англією та Новою Зеландією. Його допомога була такою корисною, що мені важко навіть сказати, якою мірою я завдячую йому.

Крайстчерч, Нова Зеландія, квітень 1944

Під час підготовки виправленого видання мені вельми допомогли грунтовні критичні відгуки на перше видання, люб'язно надані у моє розпорядження професором Джакобом Вінером та містером Дж. Д. Мебботом.

Лондон, серпень 1951

У третє видання були вміщені «Предметний покажчик» та «Покажчик цитат з Платонових творів», підготовлені доктором Дж. Агассі. Він також привернув мою увагу до численних помилок, які я виправив. Я дуже вдячний йому за допомогу. В шістьох місцях я спробував поліпшити і виправити цитати з Платона або посилання на його тексти у світлі заохочувальної та щирої критики (The Philosophical Review, vol. 60) **містера** Річарда Робінсона.

Стенфорд, Каліфорнія, травень 1957

Більшістю виправлень у четвертому виданні я завдячую доктору Вільяму Бартлі та містерові Брайєну Магі.

Пенн, Бекінгемшир, травень 1961

П'яте видання містить у собі новий історичний матеріал (зокрема на ст. 382, 383 і в «Додатках» до першого тому), а також короткі нові «Додатки» до кожного тому. Додаткові матеріали можна знайти в моїй праці «Припущення і спростування», надто в її другому виданні (1965). Багато помилок виявив і виправив містер Девід Міллер.

Пенн, Бекінгемшир, липень 1965

ЗМІСТ

ВІДКРИТЕ СУСПІЛЬСТВО ТА ЙОГО ВОРОГИ

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

> Я не хочу приховувати той факт, що можу тільки з відразою дивитися... на пихату претензійність усіх цих томів, які догоджають сьогоднішній моді. Бо я цілком задоволений що... вживана методика повинна до надміру збільшити кількість дурниць і грубих помилок і що навіть докорінне знищення цих химерних здобутків навряд чи заподіє такої шкоди, як ця гадана наука та її огидна плодючість.
>
> *КАНТ*

Ця книжка порушує питання, що навряд чи впадуть в око, якщо просто переглянути її зміст.

Вона описує певні труднощі, що постають перед нашою цивілізацією — цивілізацією, яку, мабуть, найповніше характеризує прагнення людяності та поміркованості, рівності й свободи; цивілізацією, яка досі перебуває в дитячому віці і дорослішає попри той факт, що безліч разів була обдурена багатьма інтелектуальними провідниками людства. У книжці буде показано, що цивілізація ще цілком не оговталася після потрясіння від свого народження — переходу від племінного, або «закритого суспільства», з його підвладністю магічним силам, до «відкритого суспільства», яке вивільняє критичні здібності. Ми спробуємо довести, що потрясіння від цього переходу є одним із факторів, які сприяли появі реакційних рухів, що намагалися і намагаються досі зруйнувати цивілізацію й повернутися до племінного стану. Ми також припускаємо, що тоталітаризм у його нинішньому розумінні належить до традиції так само давньої, як і власне наша цивілізація.

У такий спосіб ця праця має на меті поповнити наші уявлення про тоталітаризм, а також про споконвічну боротьбу проти нього.

Далі буде досліджено застосування критичних та раціональних методик точних наук до проблеми відкритого су-

розвиток. Нотатки, зроблені з цією метою, склали основу цієї книжки.

Систематичний аналіз історицизму прагне здобути щось на зразок наукового статусу. Ця книжка не переслідує такої мети. Багато з наведених у ній суджень позначені особистим характером. Значною мірою ця книжка завдячує науковому методу усвідомленням своєї обмеженості: не пропонує доказів там, де нічого не може бути доведеним, і не претендує на науковість там, де можлива лише особиста точка зору.

Моя праця не намагається підмінити старі філософські системи новими. Вона не прагне примножити всі ці велемудрі томи, сповнені метафізики історії і приреченості, що нині дуже в моді. Скоріше вона робить спробу показати, що ця пророча мудрість — шкідлива, що метафізика історії не дозволяє застосувати поступову наукову методологію до проблем соціальних реформ. Крім того, вона спробує довести, що ми можемо стати творцями своєї долі, якщо відкинемо роль її пророків.

Досліджуючи розвиток історицизму, я виявив, що небезпечна звичка історичного пророкування, такою мірою поширена серед наших інтелектуальних вождів, обумовлена кількома причинами. Завжди втішно належати до обмеженого кола втаємничених і володіти надзвичайним даром передбачення ходу історії. До того ж, традиційно вважають, що інтелектуальні вожді наділені цим даром, брак якого може призвести до втрати привілейованого становища. З іншого боку, небезпека, що їх викриють як шарлатанів, дуже мала, оскільки вони завжди можуть заявити, що ніхто не забороняє робити не такі всеохопні передбачення, границя між ними і ворожінням розмита.

Втім, іноді виникають далекосяжніші і, певно, глибше вмотивовані причини відданості догмам історицизму. Пророки, які віщують прихід нового золотого віку, можуть зробити більш виразним приховане почуття невдоволеності, а їхні мрії здатні справді дарувати надію і підбадьорити тих, кому важко ведеться без цього. Але ми повинні також усвідомлювати, що їхній вплив може відвернути нас від щоденних проблем суспільного життя. А ті менші пророки, які проголошують, що певні явища, такі як сповзання до тоталітаризму (чи, можливо, «бюрократизму»), неминучі, здатні всупереч своєму бажанню стати інструментом для

наближення цих подій. Їхні твердження про те, що демократія не може тривати вічно, такі самі справедливі й малозмістовні, як і твердження про нетривалість людської розсудливості, оскільки лише демократія створює інституційний каркас, що дозволяє запроваджувати реформи без насильства, а, отже, бути розважливими в політичних питаннях. Та їхня теорія спрямована на розхолодження тих, хто бореться проти тоталітаризму; її рушійною силою є підтримка бунту проти цивілізації.

Інша спонука, мабуть, стане зрозумілою, якщо згадати, що історицистська метафізика здатна звільнити людину від тягаря відповідальності. Коли знаєш, що події неминуче станутьcя незалежно від твоїх зусиль, то з чистою душею можеш припинити боротьбу проти них. Тобто якщо бути точнішим, облишити спроби вплинути на речі, що їх більшість людей схильні вважати суспільним лихом, як-от війна, або згадаймо менше, проте так само значне лихо — тиранію дрібного чиновника.

Не хочу стверджувати, що історицизм повинен завжди призводити до подібних наслідків. Є прихильники історицизму — зокрема, марксисти,— які не бажають звільняти людей від тягаря відповідальності. З іншого боку, існують певні соціальні філософії, які можуть бути історицистськими чи ні, але які проповідують немічність здорового глузду в суспільному житті і, зважаючи на цей антираціоналізм, вихваляють такий підхід: «або йди за Вождем, Видатним Державцем, або ставай Вождем сам», що для багатьох людей має означати пасивне впокорення силам, уособленим чи анонімним, які правлять суспільством.

Цікаво, що дехто з тих, хто зневажає розум і навіть ганить його за суспільні лиха нашого часу, роблять це, з одного боку, через усвідомлення того факту, що історичне пророцтво виходить за межі влади розуму, а з іншого боку, через нездатність збагнути, що суспільна наука або розум у суспільстві мають й інше призначення, окрім історичного пророкування. Інакше кажучи, вони — розчаровані історицисти; це люди, які попри розуміння убогості історицизму несвідомі того, що дотримуються основного упередження історицизму — доктрини про те, що суспільні науки, якщо від них узагалі може бути якась користь, повинні бути пророчими. Цілком зрозуміло, що такий підхід неминуче веде до заперечення застосовності науки або здорового

розуму до проблем суспільного життя — і, зрештою, до доктрини влади, панування і підвладності.

Чому ж усі ці філософські вчення підтримують бунт проти цивілізації? В чому таємниця їхньої популярності? Чому вони приваблюють і спокушають таку кількість інтелектуалів?

Я схильний вважати, що причина криється в їхньому глибокому невдоволенні світом, який не живе і не може жити відповідно до наших моральних ідеалів та наших мрій про досконалість. Прагнення історицизму (і подібних теорій) підтримати бунт проти цивілізації можна пояснити тим, що історицизм сам значною мірою є протидією на труднощі, що постають перед нашою цивілізацією, та на її вимогу особистої відповідальності.

Ці останні міркування дещо невиразні, але повинні бути задовільними як для передмови. Нижче вони будуть підтверджені на підставі історичних матеріалів, зокрема в розділі «Відкрите суспільство та його вороги». Мені кортіло розпочати книжку цим розділом — його животрепетність напевне зробила б вступ більш привабливим. Та мені спало на думку, що не можна відчути весь тягар цього історичного тлумачення, якщо його не попередити розглядом певних матеріалів. Гадаю, що спершу має занепокоїти схожість між Платоновою теорією справедливості і теорією та практикою сучасного тоталітаризму, а тоді вже виникнути відчуття нагальної потреби в тлумаченні цих проблем.

ВІДКРИТЕ СУСПІЛЬСТВО ТА ЙОГО ВОРОГИ

Том 1

У ПОЛОНІ ПЛАТОНОВИХ ЧАРІВ

На користь відкритого суспільства (бл. 430 р. до н.е.):

Хоча лише нечисленні здатні творити політику, ми всі можемо оцінювати її.

Перікл Афінський

Проти відкритого суспільства (близько 80 років по тому):

Найвищим принципом з усіх є той, що ніхто, ні чоловік, ні жінка, не повинен залишатися без провідника. Так само не можна дозволити звикнути робити хоч би що то було на власний розсуд; байдуже, через запопадливість чи через жвавість характеру. І на війні, і під час миру слід спрямовувати свій погляд на вождя і вірно йти за ним. Навіть у найдрібніших питаннях треба діяти під керівництвом. Ось приклад: вставати, рухатися, митися або їсти слід... тільки тоді, коли це звелять робити. Одне слово, треба призвичаїти людську душу навіть не мріяти про самостійні дії і зробити її зовсім неспроможною до таких дій.

Платон Афінський

МІФ ПРО ПОХОДЖЕННЯ І ПРИРЕЧЕНІСТЬ

Розділ І. ІСТОРИЦИЗМ І МІФ ПРО ПРИРЕЧЕНІСТЬ

Багато хто переконаний, що по-справжньому науковий або філософський підхід до політики і більш глибоке розуміння суспільного життя в цілому повинні грунтуватися на розгляді й тлумаченні історії людства. Якщо проста людина сприймає своє оточення, важливість власного досвіду та

своїх жалюгідних зусиль як належне, то вважають, що суспільствознавець чи соціальний філософ повинен розглядати речі з вищого рівня. Він убачає в індивіді пішак, дрібну деталь у загальному механізмі розвитку людства. І тут учений виявляє, що по-справжньому важливими акторами на Кону історії є або Великі народи та їхні Великі Вожді, або ж Великі класи чи Великі ідеї.

Як би там не було, мислитель пробує зрозуміти зміст вистави, що розгортається на історичних містках; він пробує збагнути закони історичного розвитку. Якщо йому це вдається, то він, звісно, зможе передбачати й майбутні еволюції. Тоді такий мислитель будуватиме політику на міцному підмурку і даватиме нам практичні поради, прогнозуючи, які політичні кроки, ймовірно, матимуть успіх, а які приречені на невдачу.

Такий короткий опис підходу, який я називаю *історицизмом*. Це давня ідея, або радше широке коло ідей, котрі, на жаль, такою мірою стали часткою нашої духовної атмосфери, що їх, як правило, приймають на віру і лише вряди-годи піддають сумніву.

В іншій праці я намагався довести, що історицистський підхід до суспільних наук дає жалюгідні наслідки. Я також спробував окреслити метод, який, по-моєму, міг мати кращі результати. Але якщо історицизм — це хибний метод, що веде до нікчемних висновків, то варто подивитися, як він народжувався і як йому пощастило так укріпитися.

Історичний нарис, зроблений з цією метою, може водночас послугувати для аналізу розмаїття ідей, які поступово нагромадилися довкола серцевинної доктрини історицизму — вчення про те, що історією правлять особливі історичні або еволюційні закони, відкриття яких надасть нам змогу пророкувати долю людини.

Історицизм, який досі я характеризував радше абстрактно, може бути чудово проілюстрований однією з його найпростіших і найдавніших форм — доктриною обраного народу. Ця доктрина є ще однією спробою дати історії теїстичне тлумачення, тобто визнати Бога автором вистави, що розгортається на Сцені історії. Теорія обраного народу, якщо конкретніше, припускає: Бог виділив певний народ, що має стати інструментом Його волі, і цей народ успадкує Землю.

У такій доктрині закон історичного розвитку визначаєть-

ся волею Божою. Саме в цьому полягає різниця між теїстичною та іншими формами історицизму. Натуралістичний історицизм, приміром, може розглядати закон розвитку як природний закон; духовний історицизм трактуватиме його як закон духовного розвитку; а економічний історицизм знову ж таки як закон економічного розвитку. Теїстичний історицизм, як і інші різновиди цієї доктрини, поділяє точку зору, що існують певні історичні закони, які можна відкрити і на їхній основі будувати передбачення щодо майбутнього людства.

Без сумніву, вчення про обраний народ сягає своїм корінням у племінну форму суспільного життя. Трибалізм, тобто проголошення найвищої цінності племені, без якого індивід позбавлений найменшої ваги, є елементом, який можемо знайти у багатьох історицистських теоріях.

Окрім трибалістських, є й інші форми, здатні ховати в собі елемент *колективізму* [1]: вони можуть так само наголошувати на важливості якоїсь групи чи колективу — як-от класу,— без яких індивід є нічим.

Ще одним аспектом доктрини обраного народу є віддаленість того, що вона називає кінцем історії. І хоча вона може змальовувати цей кінець з великим ступенем визначеності, муситимемо подолати дуже довгий шлях до його досягнення. Цей шлях не лише довгий, а й покручений, із стрімкими підйомами і спусками, лівими і правими заворотами. Таким чином, будь-яку припустиму історичну подію на цьому шляху можна викласти в схему тлумачення. Жоден мислимий досвід [2] не здатен спростувати цю доктрину. Але тим, хто вірить у неї, вона дарує *упевненість* щодо кінцевого наслідку людської історії.

Теїстичне тлумачення історії піддаватиметься критиці в останньому розділі цієї книжки, де також буде показано, що деякі видатні мислителі християнства відкидали цю теорію як ідолопоклонство. Відтак не слід сприймати нападки на цю форму історицизму як нападки на релігію. У цьому розділі доктрина обраного народу лише править за ілюстрацію, цінність якої виплива з того факту, що її головні характеристики [3] поділяють два найсуттєвіші різновиди сучасного історицизму, аналізові яких присвячено більшу частину цієї книжки — історична філософія расизму або фашизму, з одного (правого) боку, і марксистська історична філософія, з другого (лівого). Замість

обраного народу расизм виділяє обрану расу (вибір Гобіно *), яка має стати знаряддям долі і зрештою заволодіти світом. Марксистська історична філософія підмінює народ обраним класом, інструментом творення безкласового суспільства, і водночас класом, який приречений успадкувати Землю — правити світом.

Обидві теорії засновують свої історичні прогнози на такому тлумаченні історії, що веде до відкриття законів її розвитку. У випадку з расизмом це вважається одним із законів природи — біологічна зверхність крові обраної раси пояснює течію історії, минуле, сучасне й майбутнє: історія є нічим іншим, як боротьбою рас за панування. У випадку марксистської філософії історії цей закон — економічний: всю історію слід пояснювати боротьбою класів за економічне панування.

Історицистський характер цих двох течій робить наше дослідження актуальним. Ми повернемося до них у подальших розділах. Кожна течія сягає своїм корінням безпосередньо у філософію Гегеля. Таким чином, ми повинні розглянути й цю філософію. А оскільки Гегель [4] переважно наслідує античних філософів, виникає необхідність розглянути ще й теорії Геракліта, Платона й Арістотеля, перш ніж звернутися до сучасніших форм історицизму.

Розділ 2. ГЕРАКЛІТ

До Геракліта в Греції не існувало теорій, які можна порівняти за їхнім історицистським характером із доктриною обраного народу. В Гомеровій теїстичній, чи правильніше, політеїстичній інтерпретації історія є продуктом божественного провидіння. Але Гомерові боги не творять загальних законів розвитку історії. Гомер намагається виділити і пояснити не цілісність історії, а відсутність цієї цілісності. Автором вистави на Кону історії є не один Бог — у ній бере участь цілий сонм богів. Гомерове тлумачення

* Гобіно, Жозеф Артур, граф де (1816 — 1882) — французький письменник, драматург, філософ, дипломат. В «Есе про нерівність людських рас» (1853 — 1855) писав про зверхність нордичних народів над усіма іншими. (*Прим. перекладача.*)

історії подібне до іудаїстського за якимось непевним відчуттям приреченості, уявленням вищої влади поза сценою. Але, за Гомером, кінцева доля прихована, на відміну від іудаїстських трактувань вона залишається таємничою.

Першим греком, котрий запровадив більш означену історицистську доктрину, був Гесіод, на якого, ймовірно, вплинули східні джерела. Він використав ідею загального напрямку або тенденцій історичного розвитку. Його тлумачення історії песимістичне. Він вважає, що людство в своєму розвитку від Золотої доби приречене на *виродження* — фізичне і моральне.

Апогеєм різноманітних історицистських ідей, пропонованих стародавніми грецькими філософами, стала грандіозна філософська картина світу, намальована Платоном у спробі тлумачити історію й суспільне життя грецьких племен, і зокрема афінян. Його історицизм зазнав упливу кількох попередників, і надто Гесіода, але найбільше на нього вплинув Геракліт.

Геракліт був філософом, який запровадив поняття *мінливості*. До того часу грецькі філософи, перебуваючи під впливом східних ідей, розглядали світ як грандіозну споруду, будівельним матеріалом для якої слугували матеріальні речі [1]. Це був загал речей — *космос* (слово, що, очевидно, спочатку означало східний намет чи шатро). Тодішні філософи переймалися питаннями: «З чого побудований світ?» або «Як він побудований, який його справжній початковий задум?» Вони розглядали філософію або фізику (тривалий час між цими двома термінами не було різниці), як дослідження «природи», тобто першооснови, з якої цю споруду, світ, побудовано.

Усі *процеси*, що бралися до уваги, поділяли на ті, що відбуваються всередині цієї споруди, або такі, що утворюють чи підтримують її, порушуючи і відновлюючи стабільність і рівновагу конструкції, яку вважали в основі своїй незмінною. Ці процеси були циклічні (крім процесів, пов'язаних із виникненням споруди; питання: «Хто побудував її?» обговорювалося східними схоластами, Гесіодом та іншими). Цей дуже природний підхід, природний навіть для багатьох із нас сьогодні, був витиснутий генієм Геракліта. Він запровадив точку зору, яка твердила, що немає такої споруди, ні стабільної конструкції, ні космосу. Ось один із його висловів: «Космос, у кращому разі, нагадує недбало

накидану купу сміття» [2]. Він мисленно уявляв собі світ не як споруду, а радше як один колосальний процес; не як загал усіх *речей*, а як суму всіх подій, або змін, або *фактів*. «Все тече, ніщо не стоїть на місці» — такий девіз його філософії.

Гераклітове відкриття дуже довго визначало розвиток грецької філософії. Філософські вчення Парменіда, Демокріта, Платона і Арістотеля можна в цілому змалювати як спроби розв'язати проблеми відкритого Гераклітом плинного світу. Велич цього відкриття важко переоцінити. Його називали не інакше як жаским і порівнювали із «землетрусом, який все... наче розхитав» [3]. І я певен, що це відкриття спиралося на гіркий Гераклітів досвід, який він виніс із суспільних і політичних потрясінь його доби. Геракліт, що жив в епоху соціальної революції, став першим філософом, який вивчав не лише «природу», а й приділяв велику увагу дослідженню етико-політичних проблем. Саме в той час грецька племінна аристократія почала втрачати свої позиції під натиском нової сили — демократії.

Щоб збагнути наслідки цієї революції, ми повинні пам'ятати про стабільність і негнучкість суспільного життя при племінному аристократизмі. Суспільне життя визначали соціальні й релігійні табу; кожен знав своє місце в цілісній соціальній структурі; кожен відчував, що посідає відповідне, тобто «природне» місце, відведене йому силами, які правлять світом, кожен «знав своє місце».

Згідно з традицією, Геракліт мав посісти своє місце — стати спадкоємцем династії царів-жерців в Ефесі, але він зрікся сану на користь свого брата. Попри свою гордовиту відмову брати участь у політичному житті міста, він підтримував аристократів, які марно намагалися чинити опір зростаючій хвилі нових революційних сил. Цей його досвід на суспільному чи політичному терені відображено в уривках Гераклітових творів, що дійшли до нас [4]. «Ефесців слід перевішати один за одним, усіх дорослих, і залишити правити містом дітей...» — читаємо ми одну з його реплік на ухвалу охлосу прогнати Гермодора, Гераклітового друга-аристократа. Його тлумачення народних стремлінь є найцікавішим, оскільки показує, що запас антидемократичних доказів мало змінився від часів зародження демократії.

«Вони кажуть: ніхто хай не буде кращим з-поміж нас; а хто стане видатним, то бути йому не тут, а серед чужин-

ців». Його ворожість до демократії прозирає скрізь: «вони натоптують свої животи, як звірі... Вони обирають співців і простонародні ідеї своїми провідниками, не усвідомлюючи, що більшість із них — погані, і лише меншість — добрі... В Прієні жив Біант, син Тевтамеса, чиє слово було вагомішим за слова інших людей. (Він сказав: «Більшість людей лихі».) ...Юрба байдужа, її не цікавить навіть те, на що вона наштовхується; вона також не здатна засвоїти урок — хоча й певна протилежного». Він провадить у тому ж дусі: «Закон саме в тому, що може вимагати коритися волі Однієї Людини». Ось ще один прояв Гераклітових консервативних і антидемократичних поглядів, що в даному разі за своїм формулюванням, але, очевидно, не за наміром, цілком прийнятний для демократів: «Народ мусить боронити закони свого міста, так, начебто це його мури».

Проте відстоювання Гераклітом стародавніх законів свого міста було марним, і його надзвичайно вразила плинність речей. Гераклітова теорія мінливості відбиває це почуття [5]. «Все тече,— казав він. І ще: — Не можна двічі ступити в одну й ту саму річку». Втративши ілюзії, він виступав проти віри в те, що існуючий суспільний лад триватиме вічно: «Ми не повинні поводитися, як діти, в яких виховували вузький світогляд: «Так нам заповідали».

Цей наголос на мінливості, а надто на змінюваності суспільного життя є важливою характерною рисою не лише філософії Геракліта, а й історицизму в цілому. Те, що речі й навіть царі змінюються, стало істиною, яка мусить вразити надто тих, хто сприймає своє соціальне середовище як щось дане. Надто багато доводиться визнати. Але в Гераклітовій філософії стає очевидною і менш приваблива риса історицизму, а саме надмірне наголошення на змінюваності, поєднане з додатковою вірою в безжалісний і незмінний *закон долі*.

У цій вірі ми стикаємося з підходом, що на перший погляд хоча й суперечить надто сильному наголосу, який історицисти роблять на змінюваності, але він є характерним для більшості, якщо не для всіх історицистів. Мабуть, можна пояснити це ставлення, якщо трактувати наголос історицистів на мінливості як симптом зусилля, потрібного для подолання підсвідомого опору ідеї плинності. Це також пояснило б те емоційне напруження, що змушує стількох

історицистів (навіть нині) підкреслювати новизну нечуваного одкровення, що на них зійде.

Такі міркування дозволяють припустити, що ці історицисти бояться змін і що вони не здатні сприйняти ідею мінливості без серйозної внутрішньої боротьби. Досить часто здається, що вони намагаються компенсувати свою втрату стабільного світу, чіпляючись за погляди, що зміни відбуваються згідно із незмінними законами. (У Парменіда і в Платона ми навіть знайдемо теорію про те, що плинний світ, в якому ми живемо,— це лише ілюзія, і є інший, реальніший світ, який не змінюється.)

У Гераклітовому випадку надмірне наголошення на змінюваності призвело його до припущення, що всі матеріальні речі — тверді, рідкі чи газоподібні, схожі на полум'я — це радше процеси, ніж речі, і що всі вони є трансформацією вогню; видима тверда земля (що утворена з попелу) є лише вогнем у процесі перетворення, і навіть рідини (вода, море) є однією з форм вогню (і можуть стати пальним, хоча б у вигляді нафти). «Першою трансформацією вогню є море; та саме море — це наполовину земля, а наполовину — гаряче повітря» [6]. Таким чином, усі інші «елементи» — земля, вода і повітря — це перетворений вогонь: «Усе змінюється на вогонь, а вогонь на все: як золото обмінюють на товари, а товари на золото».

Але звівши всі речі до полум'я, до процесів, подібних згорянню, Геракліт бачить у цих процесах закон, міру, розум, мудрість, і, зруйнувавши космос як споруду, оголосивши її купою сміття, він знову запровадив її вже як наперед визначений порядок подій у світі-процесі.

Кожен процес у світі, а надто власне вогонь, розгортається відповідно до певного закону, своєї «міри» [7]. Це невблаганний і непереборний закон, і тут він нагадує нашу сучасну концепцію природного закону, так само як і розуміння історичних чи еволюційних законів сучасними історицистами. Але Гераклітові погляди різняться від цих концепцій настільки, наскільки проголошення розсудливості, насаджуваної силою, відрізняється від закону, запровадженого державою. Така неспроможність розмежовувати юридичні закони чи норми, з одного боку, і природні закони чи правила, з іншого, характерна для племінного табуїзму: обидва різновиди закону однаково трактуються як магічні, що робить раціональну критику створених людиною табу

такою ж неймовірною, як і спроба поліпшити вищу мудрість і розсудливість законів чи правил світу природи: «Усі події відбуваються так, як велить доля... Сонце не переступить межу своєї стежі; інакше богині Долі, служниці Справедливості знатимуть, як знайти його». Та сонце не лише кориться законові; вогонь, в образі сонця і (як ми побачимо) Зевсової блискавиці, стежить за законом і судить згідно з ним. «Сонце є доглядачем і охоронцем циклів, обмежуючи, судячи, проголошуючи і виявляючи зміни і пори року, які породжують всі речі... Цей космос, один і той самий для всього існуючого, не створив ніякий бог і ніяка людина, але завжди він був, є і буде вічно живим вогнем, що мірами загоряється і мірами гасне... Вогонь наперед збагне, розсудить і покарає».

Ми часто знаходимо елемент містицизму в поєднанні з історицистською ідеєю безжалісної долі. Критичний аналіз містицизму буде подано в розділі 24. Тут я хочу лише показати роль антираціоналізму і містицизму у Гераклітовій філософії [8]: «Природа полюбляє ховатись,— пише він, і далі: — Бог через свого оракула в Дельфах нічого не відкриває і не таїть, але показує своє значення через натяки». Гераклітове презирство до більш емпірично настроєних вчених є типовим для тих, хто прийняв таке ставлення: «Щоб знати багато речей, не треба мати великий розум; у противному разі його було б більше у Гесіода і Піфагора, так само як і у Ксенофана... Піфагор — це прабатько всіх ошуканців». До цієї зневаги до вчених долучається містична теорія інтуїтивного розуміння. За відправну точку у Гераклітовій теорії розуму править той факт, що, коли ми не спимо, то всі живемо у спільному світі. Ми можемо спілкуватись, контролювати і перевіряти один одного, а отже існує певність у тому, що ми не є жертвами ілюзії. Але ця теорія набула й іншого, символістичного, містичного тлумачення. Це теорія містичної інтуїції, якою наділено обраних, тих, хто не спить, хто має владу бачити, чути і говорити: «Не можна діяти і говорити ніби уві сні... Ті, хто не спить, мають один спільний світ; ті ж, що сплять, повертаються у свої особисті світи... Вони не здатні ні слухати ні говорити... Навіть коли вони чують, то схожі на глухих. Це про них сказано: вони присутні, і все-таки їх тут немає... Є лише одна мудрість: збагнути думку, яка керує усім через усе». Світ, відчуття якого є спільним

для тих, хто не спить, являє собою містичну єдність, тотожність усіх речей, які можна осягнути лише розумом: «Треба знайти те, що є спільним для всього... Розум є спільним для всіх... Усе стає одним і один стає усім... Той один, який єдиний уособлює мудрість, який хоче і водночас не хоче, щоб його називали ім'ям Зевса... Блискавиця править усіма речами».

Втім, годі про більш загальні риси Гераклітової філософії всеохопної мінливості і прихованої долі. З цієї філософії проростає теорія рушійної сили усіх змін; теорія, що проявляє свій історицистський характер, наголошуючи на важливості «соціальної динаміки» на противагу «соціальному покою». Гераклітова динаміка природи взагалі і суспільного життя зокрема підтверджує погляд, що його філософія була навіяна суспільними і політичними заворушеннями тієї доби. Оскільки він проголошує, що боротьба чи війна є рушійною силою і творчим принципом будь-якої зміни, а надто усіх різниць між людьми. І будучи типовим історицистом, він розглядає суд історії як суд моральний [9], бо вважає, що наслідок війни завжди справедливий [10]: «Війна є батьком усього, царем усього. Вона доводить, що одні — це боги, а інші — звичайні люди, обертаючи останніх на рабів, а перших на володарів... Слід розуміти, що війна загальна і що справедливість — суд — це боротьба, і все розвивається у боротьбі і з необхідності».

Але якщо справедливість — це боротьба чи війна; якщо «богині Долі» водночас є і «служницями Справедливості», якщо історія, а точніше кажучи, успіх, тобто успіх у війні, є мірилом чеснот, тоді й сама система чеснот повинна бути «плинною». Геракліт застосовує до цієї проблеми свій релятивізм і своє вчення про єдність протилежностей. Воно витікає з теорії мінливості (яка залишається основою для Платонової, а більшою мірою для Арістотелевої теорії). Річ, яка змінюється, повинна позбуватись якоїсь властивості і набувати протилежну властивість. Важить не стільки річ, як процес переходу з одного стану в протилежний, а в такий спосіб ототожнення протилежних станів [11]: «Холодне нагрівається, а тепле охолоджується; вогке висихає, а сухе стає вологим... Хвороби вчать нас цінувати здоров'я... Життя і смерть, спання і неспання, юність і старість, усі вони тотожні, бо одне переходить в інше, а те знов стає чим було... Те, що бореться із собою, стає невід'ємним від себе:

існує зв'язок чи гармонія між віддачею і натягненням, як у лука чи ліри... Протилежності належать одна одній, найкраща гармонія у розбіжності, а все розвивається через боротьбу... Шлях, що веде вгору, і шлях, що веде вниз — однакові... Прямий шлях і покручений шлях — одне й те саме... Для богів усе прекрасне, добре і справедливе; люди ж сприймають одне як справедливе, інше — несправедливе... Добро і зло тотожні».

Але відносність цінностей (її можна навіть описати як етичний релятивізм), проголошена в цій цитаті, не завадила Геракліту розробити на грунті своєї теорії праведності війни й суду історії трибалістичну і романтичну етику Слави, Долі і зверхності Великої людини, на диво подібну до деяких дуже сучасних ідей [12]: «Той, хто загинув у бою, буде прославлений богами і людьми... Що величніше падіння, то славетніша доля... Найкращі шукають насамперед одного: вічної слави... Одна людина варта більше, ніж десять тисяч, якщо вона Велика».

Дивно знаходити в цих стародавніх уривках, датованих бл. 500 р. до н.е., стільки співзвучного сучасним історицистським і антидемократичним вченням. Але крім того, що Геракліт був мислителем неперевершеної сили і оригінальності, що з часом багато його ідей (через посередництво Платона) стали часткою головного стовбура філософської традиції, схожість доктрин до певної міри можна пояснити схожістю соціальних умов у відповідні відтинки часу. Виглядає так, ніби історицистські ідеї легко висуваються на передній план у часи великих соціальних змін. Вони виникли, коли розпалося грецьке племінне життя, а також, коли Вавілонське завоювання зруйнувало племінний лад євреїв [13]. По-моєму, мало хто сумнівається, що Гераклітова філософія є виразом почуття пасивності, почуття, яке, схоже, було типовою реакцією на розпад древніх племінних форм суспільного життя. У новітній Європі історицистські ідеї були реанімовані під час промислової революції, зокрема через вплив політичних революцій в Америці і Франції [14]. Мабуть, і Гегель, який сприйняв більшість Гераклітових думок і передав їх усім сучасним історицистським рухам, не випадково став рупором реакції проти Французької революції.

Розділ 3. ПЛАТОНОВА ТЕОРІЯ «ФОРМ» ЧИ «ІДЕЙ»

I

Платон жив у часи воєн і політичної боротьби, які, наскільки нам відомо, були ще бурхливіші від тих, що дошкуляли Гераклітові. Поки він зростав, розпад племінного життя греків призвів в Афінах, його рідному місті, до періоду тиранії, а згодом до встановлення демократії, яка ревно намагалася оборонити себе від будь-яких спроб знову запровадити тиранію або олігархію, тобто правління провідних аристократичних родин [1]. За його юності демократичні Афіни були втягнуті у смертельну війну проти Спарти, головного міста-держави на Пелопоннесі, в якому збереглися багато законів і звичаїв стародавньої племінної аристократії. Пелопоннеська війна тривала, з перервами, двадцять вісім років. (У розділі 10, де ми детальніше розглядатимемо історичне тло, буде показано, що війна не припинилася після падіння Афін у 404 р. до н. е., як іноді це твердять [2].) Платон народився під час війни, і йому виповнилося майже двадцять чотири роки, коли вона скінчилася. Війна призвела до жахливих пошестей, а в останній рік до голоду, падіння Афін, громадянської війни і влади терору, яку звичайно називали правлінням Тридцяти тиранів, на чолі яких стояли двоє Платонових дядьків: обидва наклали головами у марних спробах захистити свій режим від демократів. Поновлення демократії і встановлення миру не означало перепочинку для Платона. Його улюбленого вчителя Сократа, якого він згодом зробив головним промовцем у більшості своїх діалогів, судили і стратили. Мабуть, і сам Платон опинився у небезпеці; разом із Сократовими товаришами він тікає з Афін.

Пізніше, під час своїх перших відвідин Сіцілії, Платон був утягнутий у політичні інтриги, що плелися при дворі Діонісія Старшого, тирана Сіракуз, і навіть після свого повернення до Афін і заснування Академії, Платон і надалі, разом із кількома своїми учнями, брав активну і, зрештою, визначальну участь у заколотах і переворотах [3], з яких складалася сіракузька політика.

Цей короткий нарис політичних подій, певно, допоможе пояснити, чому в Платонових працях, так само як і в Герак-

літових, ми знаходимо ознаки того, що він до розпачу страждав від політичної нестабільності і небезпек своєї доби. Так само як і Геракліт, Платон був царської крові; принаймні переказ твердить, що його батько виводив свій рід від Кодра, останнього племінного царя Аттіки [4]. Платон дуже пишався родиною своєї матері, що, як він пояснює у своїх діалогах (у «Харміді» та «Тімеї»), була в спорідненні з родиною Солона, афінського законодавця. Його дядьки, Критій та Хармід, вожді Тридцяти тиранів, також походили з боку матері. Зважаючи на таку родинну традицію, можна було очікувати на глибоку зацікавленість Платона у громадських справах, і справді, більшість його праць справджують такі сподівання. Він сам повідомляє (якщо «Сьомий лист» не підроблено), що [5] «із самого початку палко бажав узятися до політичної діяльності», але його стримали переживання молодості. «Бачучи, як усе розхитується й змінюється безладно, я відчував розпач і запаморочення». Саме це відчуття, що суспільство, як, утім, і «все», плинне, по-моєму, стало головною спонукою його філософії, так само як і Гераклітового вчення; Платон підсумував свій суспільний досвід точно так, як це зробив його історицистський попередник, запропонувавши закон історичного розвитку. Згідно з цим законом, який ми повніше розглянемо в наступному розділі, усі *соціальні зміни є розпадом, загниванням або виродженням.*

На Платонів погляд, цей основоположний історичний закон є часткою космічного закону — закону, який має силу для всіх створених чи породжених речей. Все тече, все, що створено, приречене до розпаду. Платон, як і Геракліт, відчував, що сили, які керують історією,— це космічні сили.

Однак, майже напевно, Платон вважав, що цей закон занепаду всього не пояснює. У Геракліта ми знаходимо стремління уявити закони розвитку як циклічні; їх складено на зразок закону, що визначає циклічну зміну пір року. Так само, у деяких Платонових працях ми знаходимо припущення того, що існує Великий рік (він триває 36 000 звичайних років), з періодом поліпшення або генерації, який переважно ототожнюється з весною та літом, і періодом розпаду і занепаду, що відповідає осені та зимі. Згідно з одним із Платонових діалогів («Політик»), услід за Золотою добою, ерою Кроноса — ерою, коли Кронос сам правив світом і коли люди вийшли із землі — настає наша

ера, ера Зевса, ера, коли боги покинули Світ напризволяще, а відтак — це ера занепаду, що чимдалі поглиблюється. В «Політику» є припущення, що після того, як буде досягнуто найнижчої точки цілковитого занепаду, божа воля знову стане до кормила космічного корабля, і почнеться загальне поліпшення.

Важко сказати, наскільки Платон вірив у те, що виклав у «Політику». Він дав зрозуміти, що не вважає, наче все сказане слід сприймати буквально. З іншого боку, майже не викликає сумнівів, що він мисленно уявляв собі людську історію в космічній декорації; він вірив, що живе в епоху глибокого занепаду — можливо, найглибшого, якого можна досягти — і що всьому попередньому історичному періоду було властиве стремління до занепаду, тенденція притаманна як історичному, так і космічному розвиткові [6]. Чи вірив він також у те, що ця тенденція повинна *неминуче* скінчитися після досягнення точки найглибшого занепаду, мені не зовсім ясно. Але він напевне вірив, що для нас *можливо* через людські, або радше надлюдські зусилля розірвати цю фатальну історичну тенденцію і покласти край процесу занепаду.

II

Незважаючи на велику схожість Платонових і Гераклітових теорій, ми хочемо наголосити на тому, що їх суттєво відрізняє. Платон вважав, що закон історичної приреченості, закон занепаду можна зламати моральною волею людини, підтриманою силою людського розуму.

Я не певен, чи узгоджував Платон цей погляд з вірою в закон приреченості. Втім, є кілька вказівок, які можуть прояснити це питання.

Платон вважав, що закон занепаду охоплює й моральне виродження. Політичний занепад, в усякому разі на його погляд, залежить переважно від морального розпаду (і браку знання), а моральне виродження відбувається головним чином через расове виродження. Саме в такий спосіб загальний космічний закон занепаду виявляє себе в сфері людських взаємин.

Таким чином, стає зрозумілим, що великий космічний поворотний пункт може співпадати з поворотним пунктом у сфері людських стосунків — у моральній та інтелектуаль-

ній сфері,— а відтак нам може здаватися, що цей поворот викликали людські моральні та інтелектуальні зусилля. Платон цілком міг вірити, що як загальний закон занепаду знайшов свій вияв у моральному загниванні, котре призвело до політичного розпаду, так і наближення космічного поворотного пункту дасть знати про себе появою великого законодавця, чия розважливість і моральна воля здатні покласти край періоду політичного розпаду. Схоже, що пророцтво, зроблене в «Політику», про повернення Золотої доби, нового тисячоліття, є виразом цієї віри у вигляді міфа. Проте, можливо, що він однаково вірив і в загальну історичну тенденцію до занепаду, і в те, що ми здатні зупинити подальший розпад у галузі політики, *заборонивши всі політичні зміни*. І відповідно, він прагнув досягти цієї мети [7]. Платон намагався втілити її в життя, запровадивши структуру або державу, позбавлену зол, притаманних іншим структурам, бо вона не буде розпадатися, вона не буде змінюватися. Держава, в якій немає зла і занепаду,— це найкраща, досконала держава. Це держава Золотої доби, коли ніщо не мінялося. Це *зупинена держава.*

III

Вірячи в таку ідеальну державу, що не змінюється, Платон у корні відходить від принципів історицизму, які ми знаходимо в Геракліта. Та якою б важливою не була ця різниця, вона створює грунт для пошуку дальших подібностей між Платоном і Гераклітом.

Геракліт, попри сміливість своїх міркувань, схоже, відмовився від думки про заміну космосу хаосом. Як ми вже казали, він наче втішав себе після втрати стабільного світу, чіпляючись за погляд, що змінами керує незмінний закон. Таке прагнення відгородитись від кінцевих наслідків історицизму характерне для багатьох історицистів.

У Платона це прагнення стає головним. (Тут він підпав під вплив філософії Парменіда, видатного критика Геракліта.) Геракліт узагальнив свій досвід суспільної мінливості, розповсюдивши його на світ «усіх речей», і Платон, як я вже казав, зробив те саме. Але й Платон також поширив свою віру в досконалу структуру, що не змінюється, на царство «всіх речей». Він вважав, що у кожної звичайної або деградуючої речі є також досконалий відповідник, який

не розпадається. Ця віра у досконалі і незмінювані речі дістала назву *Теорії «форм» чи «ідей»* [8] і стала центральною доктриною його філософії.

Платонова віра в те, що ми можемо зламати залізний закон приреченості й уникнути занепаду, заборонивши всі зміни, показує, що його історицистські нахили мали певні обмеження. Безкомпромісний і цілком розвинутий історицизм вагався б, чи визнавати за людиною здатність хоч яким би то було зусиллям змінювати закони історичної приреченості, навіть після того, як вона відкриє їх. Це довело б, що людина не здатна протидіяти їм, оскільки всі її задуми і вчинки є засобами, за допомогою яких невблаганні закони розвитку здійснюють її історичну долю; точнісінько як Едіп зустрів свою долю внаслідок пророцтва і заходів, ужитих його батьком, щоб запобігти пророцтву, а не всупереч йому. Для того, щоб краще збагнути цей незрівнянний історицистський підхід і проаналізувати протилежну тенденцію, властиву Платоновим віруванням, у можливість впливу на долю, я протиставлю історицизм, у тому вигляді, який ми знаходимо його у Платона, діаметрально протилежному підходові, також наявному у Платона, який можна назвати *напрямком соціальної інженерії* [9].

IV

Соціальний інженер не питає про історичні тенденції чи про приреченість людини. Він вважає, що людина є господарем власної долі і що, відповідно до нашої мети, ми можемо змінювати чи впливати на історію людини так само, як ми змінили обличчя землі. Він вірить не в те, що ці наслідки нав'язані нам нашим історичним минулим або загальною спрямованістю історії, а що вони радше обрані, або навіть створені нами точно так, як ми створюємо нові ідеї, нові твори мистецтва, нові будівлі чи нові машини. У протилежність до історициста, який гадає, що розважливі політичні кроки можливі тільки в тому разі, якщо вони наперед зумовлені майбутнім ходом історії, суспільний будівничий вірить, що науковий базис політики полягає зовсім в іншому; політика буде грунтуватися на фактичній інформації, потрібній для будівництва чи зміни суспільних інститутів відповідно до наших бажань і цілей. Така наука підказала б нам, які кроки треба зробити, якщо ми хочемо, приміром,

уникнути застою або навпаки, створити депресію; чи як більш чи менш рівно розподіляти багатство. Іншими словами, суспільний будівничий вбачає у науковій основі політики щось подібне до *соціальної технології* (Платон, як ми пересвідчимось, порівнює її з науковою підосновою медицини), а історицист, навпаки, сприймає її як науку про незмінні історичні тенденції.

Із сказаного мною про ставлення соціального інженера не слід робити висновку, наче всередині табору суспільних будівничих немає серйозних протиріч. Навпаки, протиріччя між тим, що я назвав «послідовною соціальною інженерією» і «утопічною соціальною інженерією», складають одну з головних тем цієї книжки (див. надто в розділі 9, де я наведу свої докази на користь першого і за відмову від останнього). Але тим часом я хочу наголосити лише на протистоянні історицизму і соціальної інженерії. Це протистояння, певно, можна буде краще пояснити, якщо ми розглянемо ставлення історицистів і соціальних інженерів до соціальних інститутів, тобто до таких явищ, як страхова компанія чи поліція, чи уряд, або ж бакалійна крамниця.

Історицист схильний розглядати соціальні установи переважно з точки зору їхньої історії, тобто їхнього виникнення, розвитку, їхнього сучасного і майбутнього значення. Він, певно, може наполягати, що вони виникли згідно з визначеним задумом чи планом і мають мету, зумовлену волею людини чи бога; або ж він може твердити, що вони не призначені для служіння якійсь чітко зрозумілій меті, але радше є безпосереднім виявом певних інстинктів та пристрастей; або ж може твердити, що колись вони слугували засобом для досягнення певної мети, але згодом втратили цю свою властивість. Соціального інженера і технолога, з іншого боку, навряд чи зацікавить походження інститутів чи початкові наміри їхніх засновників (хоча й немає причин, які б завадили йому визнати той факт, що «лише меншість соціальних інститутів створені свідомо, тоді як величезна більшість просто «виросли» як незаплановані наслідки людської діяльності» [10]). Швидше він сформулює своє питання таким чином. Якщо перед нами стоїть ось така й така мета, то чи добре ці інститути побудовані й організовані, щоб слугувати їй? Як приклад, ми можемо розглянути інститут страхування. Соціальний інженер чи технолог не буде сушити собі голову над питанням, чи

виникло страхування для отримання певного прибутку, або чи історична місія страхування полягає в служінні загальному добробуту. Але він може запропонувати критику окремих страхувальних установ, щоб показати, приміром, як збільшити їхню прибутковість, або, що вже зовсім інше, як збільшити блага, що їх отримує суспільство від страхування; він також запропонує найефективніші шляхи для досягнення тієї чи іншої мети. Розглянемо ще один приклад соціального інституту — поліцію. Деякі історицисти, певно, змалюють її як знаряддя для захисту свободи й безпеки, інші — як інструмент класового панування і гноблення. Соціальний інженер чи технолог, однак, запропонував би заходи, які зробили б поліцію прийнятним знаряддям для захисту свободи і безпеки, або розробив заходи, які обернули б її на могутню зброю класового гноблення. (У ролі громадянина, що прагне певної мети, в яку вірить, він може вимагати, щоб обрали саме такі цілі і відповідні заходи. Але в ролі технолога він дуже обережно поставився б до розмежування питань про мету та її вибір і фактологічних питань, тобто соціальних наслідків від будь-якого можливого заходу [11].)

Говорячи більш загально, ми можемо твердити, що інженер чи технолог розглядає інститути раціонально, як засоби, що служать певній меті, і що як будівничий він судить про них цілковито з огляду на їхню придатність, ефективність, простоту і таке інше. Історицист, з іншого боку, скоріше намагатиметься розкрити походження і призначення цих інститутів для того, щоб визначити «істинну роль», яку вони відіграють у розгортанні історії — оцінюючи їх, приміром, як «створені за божим велінням» або «за велінням долі», або як такі, що «служать важливій історичній меті» тощо. Все це не означає, що соціальний інженер або технолог обстоюватиме твердження, що такі інститути є засобами або знаряддям для досягнення мети; він може чудово усвідомлювати той факт, що в багатьох важливих відношеннях вони дуже відрізняються від механічних знарядь чи машин. Він не забуде хоча б те, що вони «зростали» у спосіб подібний (але ні в якому разі не тотожний) до росту організмів і що це факт надзвичайної ваги для суспільного будівництва. Він не дотримується «інструменталістської» філософії соціальних інститутів. (Ніхто не скаже, що помаранч є знаряддям чи засобом

досягнення мети; але ми часто *дивимося на* помаранчі як на засіб досягнення мети, хоча б тоді, коли хочемо з'їсти їх, або коли хочемо заробити на життя, продаючи їх.)

Два ставлення, історицистське і соціальної інженерії, часом трапляються у типовому поєднанні. Найдавнішим і, певно, найпереконливішим прикладом цього є соціальна і політична філософія Платона. Вона поєднує, так би мовити, певні, цілком очевидні у своїй основі, технологічні елементи із тлом, на якому домінують складні прояви типово історичних рис. Таке поєднання є показовим для багатьох суспільних і політичних філософів, які розробили те, що згодом описували, як утопічні системи. Усі ці системи говорять на користь певного виду суспільного будівництва, оскільки вони вимагають прийняття певних інституційних засобів, хоча й не завжди дуже реалістичних, для досягнення своїх цілей. Та коли ми починаємо розглядати ці цілі, то часто виявляємо, що вони визначені історицизмом. Платонова політична мета, зокрема, залежить значною мірою від його історицистських доктрин. По-перше, він намагається втекти від Гераклітової мінливості, яка проявляється в соціальній революції й історичному розпаді. По-друге, він вважає, що мети можна досягти заснуванням держави, яка буде такою досконалою, що не братиме участі у загальній спрямованості історичного розвитку. По-третє, він вважає, що *зразок чи оригінал* його досконалої держави можна знайти у віддаленому минулому, в Золотій добі, яка існувала на зорі історії; бо якщо світ руйнувався з плином часу, то що далі ми заглянемо в минуле, то досконаліші форми виявимо там. Досконала держава є подібною до найпершого предка, найстародавнішого прабатька пізніших держав, які є погіршеними відбитками цієї досконалої, найкращої чи «ідеальної» держави [12]; ідеальна ж держава не є ані звичайною ілюзією, ані оманою, ані «витвором нашого розуму», але, з огляду на свою стабільність, є набагато реальнішою, ніж усі ці загниваючі суспільства, що перебувають у плинності і можуть зникнути будь-якої миті.

Отож, навіть Платонова політична мета, зразкова держава, великою мірою залежна від його історицизму, але те, що справедливо стосовно його філософії держави, можна поширити, як уже говорилося, на його загальну філософію «усіх речей», на теорію «форм» чи «ідей».

V

Плинні речі, речі, що погіршуються і розпадаються, є (як і держави) нащадками, дітьми досконалих речей. І подібно до дітей, вони є копіями своїх пращурів. Батько чи оригінал змінюваної речі — це те, що Платон називає її «формою», «зразком» або «ідеєю». Як і раніше ми повинні наполягти на тому, що «форма» чи «ідея», попри свою назву, не є «уявою нашого розуму»; це не ілюзія і не омана, а реальна річ. Така річ і справді набагато реальніша за звичайні речі, які змінюються, і які попри їхню, здавалося б, міць, приречені до розпаду; бо «форма» чи «ідея» — це досконала річ і вона не зникає.

Не слід думати, що «форми» або «ідеї» існують подібно до тлінних речей у часі та просторі. Вони — поза простором і поза часом (оскільки вічні). Але ці речі перебувають у зв'язку з часом і простором, а що вони є стародавніми предками або зразками речей, які були створені, розвивалися і деградували у просторі і часі, то мусили бути у зв'язку із простором на початку часів. А що їх немає у нас в нашому просторі й часі, то їх неможливо схопити нашими почуттями як прості змінювані речі, що взаємодіють з нашими органами відчуттів і тому називаються «чуттєвими речами». Оці чуттєві речі, які є копіями або дітьми одного й того самого зразка чи оригіналу, схожі не лише на цей оригінал, його форму чи ідею, а й одна на одну, як діти в одній родині; і подібно до того, як дітей кличуть за іменами їхніх батьків, так само і чуттєві речі мають імена своїх «форм» чи «ідей». Як сказав Арістотель: «Їх усіх назвали за ними» [13].

Так само як дитина може вбачати у своєму батькові ідеал, єдиний зразок, богоподібне уособлення її власних устремлінь, втілення досконалості, мудрості, стабільності, слави й чесноти, силу, що створила її ще до того, як вона побачила світ, яка й зараз боронить і підтримує її, і завдяки якій вона живе, отак і Платон дивиться на «форми» чи «ідеї». Платонова «ідея» — це оригінал і початок речі; це — логічне пояснення речі, причина її існування — стабільний принцип, що підтримує її і завдяки якому вона існує. У цьому сила речі, її ідеал, її досконалість.

Порівняння «форми» чи «ідеї» класу чуттєвих речей з батьком родини Платон розвинув у «Тімеї», одному із

своїх останніх діалогів. Цей діалог тісно узгоджується [14] з його більш ранніми творами, на які він проливає світло. Але в «Тімеї» Платон робить крок за межі свого попереднього вчення, пов'язуючи «форми» чи «ідеї» зі світом простору і часу шляхом поширення порівняння. Він уподібнює абстрактний «простір», в якому рухаються речі (початково простір чи проміжок між небом і землею) до вмістища, і порівнює його з матір'ю речей, в якому на початку часу чуттєві речі були створені «формами», що відкарбувалися або відтиснулися на чистому просторі і в такий спосіб передали нащадкам свій образ.

«Ми повинні уявити,— пише Платон,— три типи речей: по-перше, це ті, що зароджуються; по-друге — це ті, в яких відбувається зародження; і по-третє — це зразок, за подобою якого знароджені речі постають. Ми також можемо порівняти принцип вміщення з матір'ю, зразок — з батьком, а їхній плід з дитиною». Далі він насамперед детальніше описує зразки-батьків, незмінні «форми» чи «ідеї»: «По-перше, існують незмінні форми, не народжені і не вмирущі... їх не можна побачити чи схопити відчуттями, а можна лише осягнути чистою думкою». У кожної окремої «форми» чи «ідеї» є потомство або рід чуттєвих речей, «інший тип речей, що носять ім'я своєї форми і подібні до неї, але їх можна сприймати відчуттями, вони створені і повсякчас змінюються, вони виникають і зникають, їх сприймають за допомогою відчуття». А абстрактний простір, що пов'язується з матір'ю, він описує так: «Є третій тип, або простір, він вічний, його не можна зруйнувати, і він є вмістищем усіх створених речей...» [15]

Можливо, ми краще зрозуміємо Платонову теорію «форм» чи «ідей», якщо порівняємо її з деякими релігійними віруваннями стародавніх греків. Як і в багатьох примітивних релігіях, принаймні декотрі з грецьких богів являють собою ніщо інше, як ідеалізованих родоначальників племені, а герої — це уособлення «чесноти» або «бездоганності» племені. Відповідно, окремі племена і родини вели свій рід від того чи іншого бога. (За переказом, власна Платонова родина походила від бога Посейдона [16].) Нам слід лише зважити на те, що ці боги безсмертні чи вічні й досконалі — або дуже близькі до цього,— тоді як звичайні люди підвладні мінливості всіх речей і зазнають розпаду (що й справді є кінцевою долею кожної людської особи),

аби побачити, що ці боги відносяться до людей у такий самий спосіб, у який Платонові «форми» чи «ідеї» відносяться до чуттєвих речей, що є їхніми копіями [17] (або його досконала держава до різноманітних держав, які існують тепер). Втім, існує важлива різниця між грецькою міфологією і Платоновою теорією «форм» чи «ідей». Тоді як греки шанували багатьох богів як предків різних племен чи родів, теорія «ідей» вимагає існування лише однієї «форми» чи «ідеї» людини[18]; бо це серцевинна доктрина теорії «форм» — є тільки одна форма для кожного роду чи виду речей. Унікальність форми, яка відповідає унікальності родоначальника, є необхідним елементом теорії, якщо та повинна виконувати одну із своїх найважливіших функцій, а саме пояснювати подібність чуттєвих речей, припускаючи, що схожі речі є копіями, або відтисками з однієї форми. Отож, якщо були дві однакові чи подібні форми, то їхня схожість змусить нас припустити, що вони обидві є копіями з третього оригіналу, і в такий спосіб буде доведено, що тільки він і є справжньою і єдиною формою. Або, як Платон сказав у «Тімеї»: «Таким чином, схожість можна пояснити точніше не схожістю між двома речами, а їхньою подібністю до тієї вищої речі, яка є їхнім прототипом» [19]. У «Державі», яка була написана раніше «Тімея», Платон більш чітко пояснив свою точку зору на прикладі «головного ліжка», тобто «форми» чи «ідеї» ліжка: «Бог... створив одне головне ліжко, і лише одне; два чи більше він не створював і ніколи не мав бажання... Бо... якби навіть Бог мусив створити два, і не більше, тоді на світ явилося б інше, а саме «форма», проявом якої були ці два; вона, а не ті два ліжка буде головним ліжком...» [20]

Цей приклад показує, що «форми» чи «ідеї» давали Платону не лише початкову, чи відправну точку для всіх подій у просторі й часі (а надто у людській історії), але й пояснювали подібність між чуттєвими речами одного й того ж виду. Якщо речі подібні за певною спільною для них властивістю, або якістю, наприклад, білизною, чи твердістю, чи доброчесністю, тоді така якість, або властивість, повинна бути однаковою для них усіх; інакше вони не будуть подібними. Згідно з Платоном, усі вони мають спільну «форму» чи «ідею» білизни, якщо вони білі; твердості, якщо вони тверді. Вони наслідують ці риси в тому розумінні, в якому діти наслідують надбання і обдарування

своїх батьків; так само як багато репродукцій гравюри, що є відбитками з однієї дошки, а відтак подібні між собою, можуть передавати красу оригіналу.

На перший погляд, ця теорія, розроблена для того, щоб пояснити схожість між чуттєвими речами, немає нічого спільного з історицизмом. А втім, має; і, як каже Арістотель, саме ця спільність підштовхнула Платона до розробки його теорії «ідей». Я спробую змалювати, як це відбувалося, за допомогою Арістотелевих розповідей, а також вказівок із власних Платонових творів.

Якщо всі речі повсякчас змінюються, то неможливо сказати що-небудь визначене про них. У нас не буде справжнього знання про них, а, в кращому разі, розпливчасті й оманливі «судження». Ця точка зору, як нам відомо з Платонових і Арістотелевих творів, хвилювала багатьох Гераклітових послідовників. Парменід, один із Платонових попередників, який значною мірою вплинув на нього, вчив, що чисте знання, на відміну від оманливого судження, спрямоване тільки на незмінний світ і саме за допомогою цього чистого знання причини можна виявити такий світ. Але незмінна і неподільна дійсність [22], яку, на гадку Парменіда, він відкрив поза світом скороминущих речей, не має анінайменших зв'язків із світом, у якому ми живемо і помираємо. А відтак і не може пояснити його.

Таке становище не задовольняло Платона. Хоча філософ не любив і зневажав емпіричний плинний світ, у душі він найбільше цікавився саме цим світом. Платон прагнув розкрити таємницю його занепаду, його бурхливих змін і його нещастя. Він сподівався знайти засіб його порятунку. Платона глибоко вразило Парменідове вчення про незмінний, реальний, міцний і досконалий світ поза примарним світом, у якому ми страждаємо; але таке пояснення не розв'язувало проблеми, поки не було поєднане із світом чуттєвих речей. Він шукав знання, а не суджень; чистого раціонального знання незмінного світу; але водночас і знання, яке б він міг застосувати для дослідження нашого плинного світу, а надто мінливого суспільства; політичних перемін та їхніх дивних історичних законів. Платон поставив собі за мету розкрити таємницю царського знання політики, мистецтва правити людьми.

Але точна наука політики здавалася такою самою неможливою, як будь-яке точне знання про плинний світ; у галузі

політики не було нічого постійного. Хіба можна обговорювати хоч би яке політичне питання, коли значення таких слів як «уряд», «держава» або «місто» міняються з кожною новою фазою історичного розвитку? Політична теорія, мабуть, видавалася Платонові в його гераклітівський період так само оманливою, мінливою і незбагненною, як і політична практика.

У такій ситуації, як повідомляє Арістотель, Платон одержав дуже важливий дороговказ від Сократа. Сократ цікавився етичними питаннями і був реформатором етики, моралістом, який набридав усім людям, примушуючи їх обмірковувати, пояснювати і оцінювати принципи своїх вчинків. Він часто розпитував їх і рідко задовольнявся їхніми відповідями. Ось типова відповідь, яку він отримував: «Ми чинимо так, бо це «мудро», «ефективно», «справедливо», «благочестиво» тощо» — а відтак він далі розпитував, *що таке* мудрість, ефективність, справедливість чи благочестивість. Іншими словами, він намагався випитати про «якість» речі. Тож обговорював, приміром, прояви мудрості в різних ремеслах і справах з метою знаходження спільного в усіх різноманітних і мінливих «мудрих» способах життя, і таким чином знайти, чим насправді є мудрість, або що насправді означає «мудрість», або (за Арістотелевим визначенням) у чому її *сутність*. «Цілком природно,— каже Арістотель,— що Сократ мав шукати сутність» [23], тобто якість або раціональне пояснення речі, а також справжнє, незмінне чи істотне значення терміна. «У цьому зв'язку він був першим, хто порушив проблему загального визначення».

Ці Сократові спроби обговорити такі етичні терміни, як «справедливість», «скромність» чи «благочестя», з повним правом порівнюють із сучасними міркуваннями про свободу (наприклад, Мілля), або владу, або про індивіда і суспільство (наприклад, Катліна). Не слід вважати, що Сократ у своїх пошуках незмінного чи суттєвого значення таких термінів надавав їм конкретного образу або розглядав їх як речі. Принаймні Арістотель цього не припускає, він, навпаки, каже, що саме Платон розвинув Сократів метод пошуку значення чи сутності у метод визначення справжньої природи, «форми» чи «ідеї» речі. Платон підтримує «Геракліто-ве вчення про те, що всі чуттєві речі перебувають у стані плинності і що не існує знання про них», але в Сократовому

методі він знаходить вихід із цього скрутного становища. Хоча «неможливе визначення будь-яких чуттєвих речей, оскільки вони повсякчас змінюються», можна дійти визначення і справжнього знання речей іншого порядку — сутності чуттєвих речей. «Якщо знання чи думка здатні осягнути предмет, то мусять відкрити й інші незмінні сутності, окрім чуттєвих»,— каже Арістотель [25] і сповіщає, що Платон «речі такого іншого виду назвав «формами» чи «ідеями», а чуттєві речі, вказував він, відрізняються від них і названі за ними. Також існує багато речей з однаковою назвою, всі вони мають спільну «форму» чи «ідею».

Така Арістотелева оцінка тісно узгоджується із власними Платоновими доказами, які він наводить у «Тімеї» [26] і свідчить, що для Платона першочерговим завданням було знайти науковий метод для вивчення чуттєвих речей. Він прагнув здобути чисто раціональне знання, а не прості судження, а що чисте знання про чуттєві речі неможливо здобути, то він наполегливо, як ми вже раніше казали, шукав принаймні такого чистого знання, яке було б певним чином пов'язане і застосоване до чуттєвих речей. Знання «форм» чи «ідей» відповідало цій вимозі, оскільки «форма» була споріднена із своєю чуттєвою річчю, подібно до того, як батько прив'язаний до своїх дітей, що ще не виросли. Отже «форма» пояснювала б чуттєву річ і до неї можна було б звертатись у важливих питаннях, що стосуються плинного світу.

Відповідно до нашого аналізу, теорія «форм» чи «ідей» має у Платоновій філософії принаймні три різні призначення. 1) Це вкрай важливий методологічний засіб, оскільки уможливлює чисте наукове знання, а рівно знання, яке може бути застосованим до світу мінливих речей, про які ми не здатні безпосередньо одержати яке-небудь знання, лише судження. Отже, стає можливим досліджувати проблеми мінливого суспільства і побудувати політичну науку. 2) Вона дає ключ до розуміння такої вкрай необхідної *теорії мінливості* і занепаду, теорії генерації і деградації і, зокрема, ключ до розуміння історії. 3) Вона відкриває шлях у соціальній царині до певного роду суспільної інженерії й уможливлює створення механізмів, які б зупинили суспільні переміни, оскільки пропонує запровадити «найкращу державу», такою мірою близьку до «форми» чи «ідеї» держави, що буде нездатною до занепаду.

Про проблему (2), а саме теорію мінливості й історії, йтиметься у четвертому та п'ятому розділах, де буде розглянуто Платонову описову соціологію, тобто його опис і пояснення змінюваного суспільного світу, в якому він жив. Про проблему (3), зупинення суспільних змін, мова піде в розділах від шостого до дев'ятого, в яких розглядатиметься Платонова політична програма. Проблема (1) Платонової методології вже була коротко окреслена в цьому розділі за допомогою Арістотелевого викладу історії Платонової теорії. До цих міркувань я хотів би додати ще кілька зауважень.

VI

Я вживаю термін *методологічний есенціалізм* для характеристики погляду, підтримуваного Платоном та багатьма з його послідовників, про те, що завданням чистого знання або «науки» є розкриття та опис справжньої природи речей, тобто їхньої прихованої реальності чи суті. Характерною рисою Платонового вчення було те, що, як стверджувалося, сутність чуттєвих речей можна виявити в інших і реальніших речах — їхніх стародавніх предках або «формах». Багато пізніших методологічних есенціалістів, як-от Арістотель, не підтримали в цьому Платона, але всі вони погоджувалися з ним у визначенні завдання чистої науки, як розкриття прихованої природи, «форми» чи сутності речей. Усі ці методологічні есенціалісти також погоджуються з Платоном у тому, що сутності можна виявити й розпізнати за допомогою розумового осягнення, що кожна сутність має тільки їй властиве ім'я, за яким названо чуттєві речі, і що її можна описати словами. Такий опис сутності речі вони назвали «визначенням». Відповідно до методологічного есенціалізму, існує три шляхи пізнання речі: «Я маю на увазі, що ми здатні збагнути її незмінювану реальність чи сутність, що ми можемо знайти визначення цієї сутності й що ми спроможні відкрити її ім'я. Відтак до будь-якої реальної речі можна поставити два запитання... Можна дати назву, а спитати про визначення, або ж дати визначення, а спитати про ім'я». Як приклад такого методу Платон використовує сутність «парності» (на противагу до «непарності»): «Число... може ділитися порівну. Якщо воно ділиться, то називається «парним», а отже, визначенням назви

«парний» буде «число, яке ділиться на рівні частини»... І коли ми називаємо ім'я, а питаємо про визначення, або коли даємо визначення, а питаємо про назву, в обох випадках йдеться про одну й ту саму сутність, називаємо ми її «парністю» чи «числом, що ділиться на рівні частини». Навівши цей приклад, Платон далі застосовує цей метод до «доказу», що стосується справжньої природи душі, про що мова піде трохи нижче [27].

Методологічний есенціалізм, або теорію, згідно з якою метою науки є виявлення сутностей і їхній опис за допомогою визначень, можна краще осягнути на контрасті з його протилежністю — методологічним номіналізмом. Замість пошуків того, чим насправді є речі, і визначення їхньої істинної природи, методологічний номіналізм прагне описати те, як річ поводить себе за різних обставин, і, зокрема, виявити певні закономірності її поведінки, якщо вони існують. Іншими словами, методологічний номіналізм вбачає завдання науки в описуванні речей і подій з нашого досвіду і в поясненні цих подій, тобто їхньому описуванні за допомогою загальних законів [28]. Номіналізм бачить у нашій мові і, зокрема, в тих її правилах, що відрізняють грамотно побудовані речення від простого набору слів, могутній інструмент наукового описування [29]; слова він розглядає радше як допоміжний засіб досягнення цієї мети, а не як імена сутностей. Методологічному номіналістові ніколи не спаде на гадку, що питання типу «*Що таке* енергія?», «*Що таке* рух?» чи «*Що таке* атом?» дуже важливі для фізика; але він надаватиме ваги питанням: «Як можна використати енергію Сонця?», «Як рухається планета?» чи «За якої умови атом випромінює світло?» А тим філософам, які говоритимуть, що не відповівши на запитання «що таке», не можна дістати точну відповідь на будь-яке питання, що починається із слова «як», він заперечить, якщо захоче, наголосивши, що віддає перевагу помірній точності, якої він здатен досягти за допомогою свого методу, перед тією претензійною плутаниною, до якої призвели їхні методи.

Як показує наш приклад, методологічний номіналізм сьогодні досить поширений у природничих науках. З іншого боку, проблеми суспільних наук досі здебільшого розв'язуються через есенціалістські методи. На мою думку, саме в цьому криється головна причина їхньої застарілості. Та багато з тих, хто помітив цю ситуацію [30], розсудили інак-

ще. Вони вважають, що відмінність у методі необхідна і що вона віддзеркалює «істотну» різницю між «природами» цих двох сфер досліджень.

Докази, що їх звичайно наводять на підтримку цього погляду, наголошують на важливості змін у суспільстві і є проявом ще одного аспекту історицизму. Ось один такий типовий аргумент: фізик вивчає якийсь об'єкт, скажімо, атом чи енергію, що, хоч і зазнає змін, але зберігає певний ступінь сталості. Він може описувати зміни, що відбуваються у цих відносно незмінних об'єктах, і йому не треба виявляти чи простежувати сутності, «форми» чи подібні незмінні речі з метою знаходження чогось сталого, на основі чого він може ухвалювати певні рішення. Суспільствознавець, однак, перебуває у зовсім іншому становищі. Усе коло його інтересів повсякчас змінюється. В соціальній царині немає нічого сталого, оскільки вона перебуває під впливом історичної мінливості. Хіба ми здатні дослідити хоча б *уряд*? Як ми розпізнаємо його серед розмаїття державних установ, які існували в різних державах в різні історичні періоди, не припустивши, що вони мають щось *істотно* спільне? Ми називаємо інституцію урядом, якщо гадаємо, що це уряд, по суті, тобто якщо вона узгоджується з нашими уявленнями про те, чим має бути уряд, уявленнями, котрі ми можемо сформулювати у визначення. Те саме стосується й інших соціологічних реальностей, таких як, скажімо, «цивілізація». Ми повинні схопити їхню суть, доводять історицисти, і викласти її у формі визначення.

Такі сучасні аргументи, по-моєму, дуже скидаються на ті, про які йшлося вище, і які, згідно з Арістотелем, привели Платона до його доктрини «форм» чи «ідей». Єдина відмінність полягає в тому, що Платон (який не сприйняв атомну теорію і нічого не знав про енергію) застосовував свою доктрину також і до царства фізики, а відтак і до всього світу в цілому. Тут ми стикаємося із свідченням про те, що в суспільствознавстві Платонова методологія може й нині бути актуальною.

Перед тим, як почати розгляд Платонової соціології та того, як він застосовував свій методологічний есенціалізм у цій галузі, я хочу пояснити, що обмежую моє дослідження Платона його історицизмом і його «ідеальною державою». І тому я хочу застерегти читача, щоб він не чекав на

виклад усієї Платонової філософії або на те, що можна назвати «чесним і грунтовним» дослідженням платонізму. Моє ставлення до історицизму відверто вороже. Воно грунтується на переконанні у марноті, якщо не гірше, історицизму. Моє вивчення історицистських рис платонізму, таким чином, є абсолютно критичним. Хоч я і захоплююсь багато чим у Платоновій філософії, за винятком того, що, по-моєму, є в ній Сократового, я не вважаю своїм завданням примножити ті дифірамби, що складають на славу його генія. Я радше схильний зруйнувати те, що, на мою думку, є шкідливого у цій філософії. А саме, тоталітарне спрямування Платонової політичної філософії, яке я спробую проаналізувати й піддати критиці [31].

ПЛАТОНОВА ДЕСКРЕПТИВНА СОЦІОЛОГІЯ

Розділ 4. МІНЛИВІСТЬ І ПОКІЙ

Платон був одним із перших суспільствознавців і, безперечно, одним із найвпливовіших. У тому розумінні, яке вкладають в термін «соціологія» Конт, Мілль та Спенсер, він був соціологом, тобто з успіхом застосовував свою ідеалістичну методологію до аналізу суспільного життя людини, а також до законів розвитку суспільства, так само як і законів та умов його стабільності. Попри величезний Платонів вплив, цьому аспектові його вчення приділяли мало уваги. Очевидно цьому сприяли два фактори. Насамперед більша частина Платонової соціології подається ним у такому тісному зв'язку з його етичними та політичними вимогами, що описові елементи здебільшого губляться. Подруге, багато його думок до такого ступеня сприймалися на віру, що їх просто несвідомо, а відтак і некритично засвоювали. Здебільшого саме у такий спосіб його соціологічні теорії стали дуже впливовими.

Платонова соціологія — це геніальна суміш міркувань і точних спостережень за фактами. Її умоглядною підосновою, звичайно ж, стала теорія «форм» та загальної плинності і занепаду, теорія утворення і деградації. Але на цьому ідеалістичному підмурку Платон побудував на диво реалістичну теорію суспільства, здатну пояснити головні напрямки історичного розвитку давньогрецьких міст-держав, а також суспільні та політичні сили, що діяли в ті часи.

I

Умоглядну чи метафізичну підоснову Платонової теорії суспільних змін ми вже коротко окреслили. Це світ незмінних «форм» чи «ідей», що породили світ речей, які змінюються у просторі та часі. «Форми» чи «ідеї» не лише незмінні, незруйновні й нетлінні, а й водночас досконалі, справжні, реальні, і справді, в «Державі» знаходимо, що «добро» — це «все, що зберігається», а «зло» — «все, що

руйнується і розпадається». Досконалі й добрі «форми» чи «ідеї» важливіші за копії, тобто чуттєві речі, і в дечому нагадують стародавніх предків чи відправні точки [2] усіх змін у плинному світі. Такий погляд застосовують для оцінки загальної тенденції і головного напрямку всіх змін у світі чуттєвих речей. Бо, якщо відправна точка для всіх змін є доброю і досконалою, то зміна може бути лише рухом, який веде геть від добра і досконалості, він повинен бути спрямований до недовершеності та зла, до занепаду.

Цю теорію можна розвинути детальніше. Що більше чуттєва річ нагадує свою «форму» чи «ідею», то меншого розпаду вона зазнала, оскільки самі «форми» нетлінні. Але чуттєві або створені речі не є досконалими копіями, і справді, жодна копія не може бути досконалою, оскільки вона є лише видимістю, ілюзією, а не реальністю. Відповідно, жодна чуттєва річ (за винятком хіба що найкращих) не відтворює свою «форму» в достатньому ступені, щоби стати незмінною. «Абсолютною й вічною незмінюваністю наділені тільки найбожественніші з усіх речей, а тіла не належать до цього ряду» [3],— каже Платон. Чуттєва чи створена річ — така як фізичне тіло або людська душа — якщо вона є доброю копією, може спочатку зазнавати лише дуже незначних змін. Найстародавніша зміна чи рух — рух душі — є все-таки «божественною» (на протилежність до вторинних чи третинних змін). Але кожна зміна, хоч би якою незначною вона була, повинна зробити річ іншою, а отже, не такою досконалою, зменшивши її подібність до «форми». У такий спосіб з кожною зміною річ стає більш схильною до змін і більш тлінною, оскільки вона чимдалі відходить від своєї «форми», що є її «причиною нерухомості й стану покою», за словами Арістотеля, який перефразував Платонове вчення: «Речі створюються через поділ «форми», і розпадаються, коли втрачають «форму». Цей процес руйнування, спершу повільний, а що далі, то стрімкіший — цей закон занепаду і падіння — Платон драматично змальовує в «Законах», останньому із своїх видатних діалогів. В уривку мова йде головно про приреченість людської душі, але Платон дає зрозуміти, що це стосується усіх речей, «наділених душею», тобто усього живого. «Усі речі, що мають душу, змінюються,— пише він.— ...і поки змінюються, коряться велінню і закону долі. Що менша зміна в їхньому характері, то меншим буде початковий ухил

в їхньому становищі. Але з посиленням змін, а разом і несправедливості, вони падають — у прірву, потрапляючи в те місце, що зветься інфернальною країною». (Далі Платон згадує можливість того, що «душа, наділена великою мірою доброчесністю, може силою своєї волі..., якщо вона перебуває в спілкуванні з божественною чеснотою, стати вкрай благочестивою і перейти у вищі сфери». Проблему виняткової душі, здатної порятувати себе — а можливо, й інших — від загального закону приреченості, буде розглянуто в розділі 8.) Раніше в «Законах» Платон підсумував своє вчення про змінюваність так: «Будь-яка зміна, за винятком зміни злої речі, найгіршою з усіх підступних небезпек, що можуть чигати на річ — буде це зміною пори року, чи вітру, чи харчування тіла, чи характеру душі». І додає наголошуючи: «Це твердження справедливе для всього, за єдиним винятком, як я щойно сказав, чогось злого». Коротше кажучи, Платон вчить, *що зміни — це зло, а покій — божественний.*

Тепер ми бачимо, що Платонова теорія «форм» чи «ідей» припускає певну спрямованість у розвитку плинного світу. З неї випливає, що тлінність усіх речей в такому світі мусить постійно зростати. Це не стільки жорсткий закон загального чимдальшого погіршення, скільки закон зростаючої тлінності; так би мовити, небезпека чи ймовірність руйнування зростає, але не виключені й виняткові посування в тому чи іншому напрямку. Отож, можливо, як вказує остання цитата, що дуже добра душа здатна уникнути змін і розпаду, а дуже погану річ, приміром, дуже зле місто, можна поліпшити, змінивши її. (Для того, щоб таке поліпшення мало хоч яку-небудь цінність, ми повинні були б закріпити його, тобто зупинити всі дальші зміни.)

У цілковитій відповідності до цієї загальної теорії перебуває Платонів виклад походження видів, наведений у «Тімеї». Згідно з ним, людину, найвищу з тварин, створили боги; інші види пішли від неї шляхом виродження і деградації. Спочатку окремі чоловіки — боягузи і негідники — виродилися в жінок. А ті, яким забракло розуму, крок за кроком деградували в нижчих тварин. Ми дізнаємося, що птахи — це пероджені сумирні, але надто легковажні люди, які надміру довіряли своїм відчуттям; «суходольні тварини пішли від людей, що не цікавилися філософією»,

а в риб і молюсків «вородилися найдурніші, найтупіші й... негідні» з усіх людей [4].

Цілком зрозуміло, що цю теорію можна застосувати до людського суспільства та його історії. Тоді вона пояснює песимістичний Гесіодів [5] закон розвитку — закон історичного занепаду. Якщо вірити Арістотелевому повідомленню (наведеному в попередньому розділі), то теорію «форм» чи «ідей» було запроваджено, щоб задовольнити методологічну потребу, необхідність чистого чи раціонального знання, яке неможливе в разі, якщо чуттєві речі змінюються. Тепер ми бачимо, що його теорія зробила навіть більше. Окрім задоволення цих методологічних потреб, вона висунула *теорію змін.* Вона пояснює загальну спрямованість у змінах усіх чуттєвих речей, і в такий спосіб історичну спрямованість до занепаду, що прозирає в людині і людському суспільстві. (І вона зробила навіть ще більше; як ми побачимо в розділі 9, теорія «форм» визначає також спрямованість Платонових політичних вимог і навіть засоби їхнього втілення.) Якщо, а я певен цього, Платонові філософії, так само як і Гераклітові, виникли внаслідок їхнього соціального досвіду, а надто досвіду класової війни і прикрого почуття, що їхній світ розсипається на друзки, тоді ми зрозуміємо, чому теорія «форм» стала відігравати таку важливу роль у Платоновій філософії, коли він виявив, що вона здатна пояснити тенденцію до занепаду. Він вітав її, як розв'язання найбільш таємничої загадки. Тоді як Геракліт не зміг поширити безпосереднє моральне засудження на тенденцію політичного розвитку, Платон знайшов у своїй теорії «форм» теоретичне підгрунтя для песимістичних суджень у дусі Гесіода.

Але Платонова велич як суспільствознавця криється не в його загальних і абстрактних міркуваннях про закон соціального розпаду. Вона схована радше у багатстві й вичерпності його спостережень, і в його навдивовижу точній соціологічній інтуїції. Він побачив речі, які ніхто до нього не помічав і які були знову відкриті лише в наш час. Як приклад, я можу навести його теорію примітивного початку суспільства, племінного патріархату і, в цілому, його спробу окреслити типові етапи в розвитку суспільного життя. Іншим прикладом Платонового соціологічного та економічного історицизму є наголошення ним на економічній підоснові політичного життя та історичного розвитку, теорії, яку

реанімував Маркс під назвою «історичного матеріалізму». Третій приклад — це вкрай цікавий Платонів закон політичних революцій, згідно з яким передумовою всіх революцій є роз'єднаний правлячий клас (або «еліта»); закон, на якому грунтується його аналіз засобів припинення політичних змін і створення соціальної рівноваги, і який знову було нещодавно відкрито теоретиками тоталітаризму, зокрема Парето.

Тепер я перейду до більш грунтовного розгляду цих питань, і зокрема *теорії революції та рівноваги.*

II

Ось діалоги, наведені тут у хронологічному порядку, в яких Платон розглядає ці питання: «Держава», «Політик», написаний набагато пізніше, і «Закони» — найостанніший і найобсяговіший з його творів. Попри певні незначні розбіжності ці діалоги здебільшого узгоджуються: у дечому вони подібні, в інших аспектах доповнюють один одного. «Закони», приміром, подають історію занепаду і падіння людського суспільства у вигляді викладу передісторії Стародавньої Греції, що без будь-якого перериву зливається з історією, тоді як у «Державі» більш абстрактно робиться систематичний огляд розвитку уряду, «Політик» ще абстрактніше наводить логічну класифікацію типів уряду, лише в окремих випадках спираючись на алюзії з історичними подіями. Подібно, у «Законах» дуже чітко сформульовано історицистський аспект дослідження. «Який прототип чи з чого почалася держава? — запитує Платон, поєднуючи це питання з іншим:— Чи не полягає найкращий спосіб пошуку відповіді на це запитання... у спогляданні росту держав, під час якого вони змінюються чи в бік добра, чи в бік зла?» Та всередині соціологічних доктрин єдине глибоке протиріччя, схоже, виникає через чисто умоглядні труднощі, що, очевидно, непокоїли Платона. Беручи за відправну точку розвитку досконалу, а відтак нетлінну державу, він стикається з труднощами у поясненні першої зміни, тобто Падіння людини, яка все привела в рух [7]. З наступного розділу ми дізнаємося, як Платон пробував розв'язати цю проблему, але спершу я зроблю загальний огляд його теорії суспільного розвитку.

Відповідно до «Держави», початкова чи примітивна фор-

ма суспільства, і водночас така, що найближче відтворює «форму» чи «ідею» держави, «найкраща держава»,— це царювання наймудріших і найбільш богоподібних людей. Це ідеальне місто-держава настільки близьке до бездоганності, що важко збагнути, як воно взагалі може коли-небудь змінитися. Але все-таки зміна відбувається, а разом із нею розпочинається Гераклітова боротьба — рушійна сила будь-якого посування. Згідно з Платоном, пекельна боротьба, класова війна, розпалювана егоїзмом, а надто матеріальною чи економічною корисливістю, є головною силою «суспільної динаміки». Марксова формула: «Історія всіх суспільств, що існувала до цього часу, була історією боротьби класів» [8] пасує Платоновому історицизму майже так само, як і Марксовому. Платон описує чотири найпомітніші періоди, або «віхи в історії політичної деградації», і водночас «найважливіші... різновиди наявних держав [9]» у такому порядку. Першим після бездоганної держави йде «тимаркія» або «тимократія», правління шляхетства, яке шукає честі й слави; другий різновид — олігархія, або правління багатих родів; «далі по порядку народжується демократія», царство свободи, а отже, беззаконності; і, нарешті, настає «тиранія... четверта і остання хвороба міста» [10].

Як ми бачимо з останнього уривка, Платон розглядає історію як історію соціального розкладу, як історію хвороби: хворий — це суспільство, і як ми пересвідчимось далі, державний діяч повинен бути лікарем (і навпаки) — зцілителем і рятівником. Так само як опис типової течії хвороби не завжди можна застосувати до кожного окремого хворого, так і Платонова історична теорія соціального занепаду не обов'язково застосована до розвитку кожного окремого міста. Але вона має на меті описати початкову причину розвитку, через яку спершу виникли головні форми органічного руйнування, а також типовий хід соціальних змін [11]. Ми бачимо, що Платон поставив собі за мету створення системи історичних періодів, якими править еволюційний закон. Інакше кажучи, він прагнув створити історицистську теорію суспільства. Цю спробу повторив Руссо, а Конт, Мілль, Гегель та Маркс зробили ці спроби модними. Втім, зважаючи на історичні свідоцтва, що були в розпорядженні Платона, його система історичних періодів не була гіршою за будь-яку систему, розроблену сучасними

історицистами. (Головна розбіжність полягає в оцінці напрямку розгортання історії. Тоді як аристократ Платон ганив описаний ним розвиток, ці новітні автори вітали його, бо вірили в закон історичного прогресу.)

Перш ніж починати детальний розгляд Платонової досконалої держави, я коротко зупинюся на аналізі Платоном ролі, що її відіграють економічні мотиви і класова боротьба в процесі переходу між чотирма тлінними формами. Перша форма, в яку деградує досконала держава, тимократія, або правління властолюбної аристократії — майже в усьому подібна до власне досконалої держави. Важливо зауважити, що Платон відверто ототожнює цю найкращу і найстародавнішу з-поміж існуючих держав з дорійським устроєм Спарти та Кріту, і що саме ці дві племінні аристократії являли собою найдавніші форми політичного життя в межах Греції. Більша частина з Платонових блискучих описів їхніх інституцій наводиться в певних розділах його опису досконалої держави, до якої так подібна тимократія. (Завдяки своїй доктрині схожості між Спартою та досконалою державою Платон став одним із тих, хто з найбільшим успіхом пропагував те, що я міг би назвати «великим міфом Спарти» — нев'янучий і впливовий міф про вищість спартанських устрою та способу життя.)

Головна різниця між найкращою чи ідеальною державою й тимократією полягає в тому, що останній притаманний елемент нестабільності; колись монолітний правлячий клас тепер розділився, і саме це роз'єднання веде до наступного кроку, виродження в олігархію. До роз'єднання призвела властолюбність.

«Спершу,— каже Платон про молодого тимократа,— він чує, як його мати скаржиться, що її чоловік не належить до правителів...» [12] Отож, він стає честолюбним і бажає виділитись. Але вирішальну роль у переході до наступного етапу зіграли конкуруючі й сприйнятливі соціальні тенденції.

«Ми повинні змалювати,— каже Платон,— як тимократія змінилася на олігархію... Навіть сліпий мусить бачити, як вона змінюється... Це скарбниця руйнує устрій. Вони (тимократи) почали із створення можливостей для похвальби і тринькання грішми, а для цього перекрутили закони, і вони самі, і їхні дружини перестали коритися їм...; і вони намагалися перевершити один одного». У такий спосіб виникає перший класовий конфлікт: між доброчес-

ністю і грошима або між патріархальністю феодальної простоти і новітнім багатством. Перехід до олігархії завершується, коли багатії встановлюють закон, який «оголошує непридатними для виконання громадянських обов'язків усіх, чий статок не сягає зумовленого рівня. Ця зміна насаджується силою зброї, якщо погрози та шантаж не дали бажаного наслідку...»

Із встановленням олігархії досягається стан потенційної громадянської війни між олігархами і біднішими класами: «точнісінько, як хворе тіло... часом бореться саме із собою... так і хворе місто. Воно захворює і розпочинає війну із собою під найдрібнішим приводом, коли тій чи іншій партії вдається здобути підтримку або від міста олігархів, або від демократів. І хіба у хворому місті часом не вибухає громадянська боротьба, навіть без такої сторонньої підтримки?»[13] Така громадянська війна народжує демократію: «Демократія народилася... коли перемогли бідняки, повбивавши одних.., повиганявши інших, а з рештою поділивши право на громадянство і державну службу, на умовах рівності...»

Платонів опис демократії є яскравою, але відверто ворожою і несправедливою пародією на політичне життя Афін і на демократичні переконання, які Перікл виклав у неперевершеній формі за три роки до народження Платона. (Періклова програма буде розглянута далі[14] в розділі 10.) Платонів опис — це блискучий зразок політичної пропаганди, і ми можемо відчути, якої шкоди він повинен був заподіяти, коли візьмемо до уваги, приміром, що така людина як Адам, видатний учений і редактор «Держави», не зміг чинити опору риториці Платонового прилюдного осуду його рідного міста. «Платонів опис народження демократичної людини,— пише Адам[15],— це один із найповажніших і найчудовіших зразків усієї нашої літератури, стародавньої і сучасної». І коли той самий автор провадить: «зображення демократичної людини як хамелеона людського суспільства є її портретом на всі часи», то ми розуміємо, що Платонові вдалося принаймні настроїти цього мислителя проти демократії, і можемо лише гадати про шкоду, завдану його отруйними писаннями, що без протидії подавалися не таким видатним умам...

Здається, що часто, коли Платонів стиль, за висловом Адама[16], стає «високою хвилею піднесених думок, образів

і слів», йому вкрай потрібна накидка, щоб прикрити лахміття і дірки в його аргументації, або навіть, як у наведеному випадку, повну відсутність логічних доказів. Замість них він вдається до образ, ототожнюючи свободу із беззаконням, волю із вседозволеністю, а рівність перед законом із безладдям. Демократів змальовано як людей розпусних, жадібних, пихатих, таких, що не поважають закони, безсоромних, лютих і жорстоких; як хижі звірі, вони живуть виключно задля насолоди і задовольняють будь-яку свою примху, свої надмірні й брудні бажання. («Вони натоптують свої животи, як звірі»,— так виклав цю думку Геракліт.) Платон звинувачує їх у тому, що вони називають «шанування лицемірством..; стриманість вони називають боягузтвом..; помірність і розважливість у витратах вони називають нікчемністю і брутальністю» [17] і т. ін. «Є й інші подібні дрібниці,— пише Платон, коли потік його риторичних образ обміліває,— шкільний учитель боїться і підлещує своїх учнів.., а старі люди принижуються перед молодшими... щоб їх не вважали похмурими і деспотичними». (І це говорить Платон, творець Академії, вкладаючи ці слова в Сократові вуста і забуваючи, що той ніколи не був шкільним учителем, і навіть у похилому віці його ніколи не вважали ані похмурим, ані деспотичним. Його завжди любили не за те, що він принижувався перед молодими, а за те, що ставився до них, і до Платона в тому числі, як до своїх соратників та друзів. Платон же, і в нас є причини вірити цьому, був менш готовий до «приниження» і дискусій із своїми учнями.) «Та ось, досягнуто... вершини усього цього багатства свободи,— пише Платон далі,— коли раби, чоловіки й жінки, яких купили на ринку, стають такими ж вільними, як і їхні власники... До чого ж усе це призводить? Серця громадян стають такими вразливими, що вони дратуються лише на саму згадку про щось подібне до рабства і не терплять, коли хто-небудь вказує на його наявність... бо не хочуть мати над собою господаря». Тут, зрештою, Платон віддає належне своєму рідному містові, навіть якщо робить це мимохіть. Одним із найбільших здобутків афінської демократії було те, що вона по-людськи ставилася до рабів і що, попри негуманну пропаганду таких філософів, як Платон і Арістотель, за свідченнями самого Платона, впритул наблизилася до відміни рабства [18].

Набагато ціннішим, хоча також навіяним ненавистю,

є Платонів опис тиранії, а надто перехід до неї. Платон наполягає, що змальовує речі, які бачив на власні очі [19]; безперечно, він натякає на своє життя при дворі Діонісія Старшого, тирана Сіракуз. Перехід від демократії до тиранії, за словами Платона, найлегше здійснює популярний ватажок, що знає, як скористатися класовими протиріччями між багатими і бідними всередині демократичної держави, і котрому вдається створити гвардію або власне військо. Люди, що спершу вихваляли його, як поборника свободи, невдовзі стають рабами; а тоді вони мусять битися за нього у «низці війн, які він повинен повсякчас розв'язувати... бо хоче примусити людей вважати, що їм потрібен військовий вождь» [20]... З настанням тиранії утворюється наймерзенніша держава.

Дуже схоже дослідження різних форм уряду можна знайти у «Політику», де Платон розглядає «походження тирана і царя, олігархій, аристократій і демократій» [21]. Знову ми бачимо, що різні форми урядів, які існували в ті часи, пояснюються як принижені копії справжнього зразка чи «форми» держави, досконалої держави, норми для всіх імітацій, яка за переказами була дуже давно, за часів Кроноса, Зевсового батька. З тою лише різницею, що тут Платон розпізнає шість типів зіпсованих держав, але ця різниця несуттєва, якщо, зокрема, пригадати сказане Платоном у «Державі» [22], що розглянуті чотири типи не вичерпують теми і що є певні проміжні етапи. Шість типів, згідно з «Політиком», виникають, насамперед, через відокремлення трьох форм уряду: правління однієї людини, кількох і багатьох. Далі кожна з них ділиться на два типи, з яких один порівняно добрий, а другий — поганий, відповідно до того, чи наслідують вони «єдиний справжній оригінал», переймаючи й зберігаючи його стародавні закони [23]. Таким чином, розрізняють три консервативні й законні та три відверто зіпсуті й беззаконні форми; монархія, аристократія та консервативна демократія — це законні наслідування, вишикувані відповідно до достоїнства. Але демократія змінюється на свою беззаконну форму і загниває далі, розпадаючись через олігархію, беззаконне правління кількох, у беззаконне правління однієї людини, тиранію, що, як Платон уже казав у «Державі», є найгіршою.

Тиранія, найогидніша держава, не обов'язково означає кінець розвитку, як видно з уривка із «Законів», що поча-

сти повторює, а в дечому [24] є пов'язаним із сюжетом «Політика». «Дайте мені державу, де править молодий тиран,— вигукує Платон,— ...якому пощастило бути сучасником видатного законодавця і з волі чистого випадку зустріти його. Що ще може зробити бог для міста, яке він хоче ощасливити?» У такий спосіб можна реформувати тиранію, найогиднішу державу. (Це узгоджується з наведеним вище зауваженням, узятим із «Законів», що всі зміни є злом, «крім зміни злої речі». Дуже мало сумнівів викликає те, що Платон, говорячи про видатного законодавця і молодого тирана, певно, мав на увазі себе і свої досліди з молодими тиранами і, зокрема, свої намагання поліпшити тиранію Діонісія Молодшого в Сіракузах. Ці його невдалі досліди ми розглянемо згодом.)

Платонів аналіз політичного розвитку насамперед мав на меті встановлення рушійної сили історичної змінюваності. В «Законах» він робить історичну розвідку саме в такому ракурсі: «Хіба впродовж усього цього часу не народилися незліченні тисячі міст... і хіба кожне з них не зазнало різних форм правління?.. Давайте, якщо зможемо, розкриємо причину такої значної зміни. Сподіваюся, що нам удасться з'ясувати як таємницю народження головних законів, так і те, чому вони змінювалися» [25]. Внаслідок цих досліджень він відкриває соціологічний закон, згідно з яким рушійною силою всіх політичних революцій є внутрішнє роз'єднання, класова боротьба, розпалювана непримиренністю економічних інтересів класів. Але Платонове формулювання цього основоположного закону йде навіть далі. Він твердить: лише внутрішня боротьба всередині панівного класу може знесилити його настільки, що вдасться повалити його правління. «Зміни у будь-якій структурі починаються, без винятку, всередині самого правлячого класу, і тільки тоді, коли цей клас стає джерелом розбрату» [26], мовить він у «Державі», а в «Законах» додає (можливо, стосовно цього уривка з «Держави»): «Хіба можна зруйнувати колинебудь царювання чи хоч яку іншу форму правління, якщо цього не зроблять самі правителі? Невже ми забули, що казали зовсім недавно, обговорюючи цей предмет, так само, як і другого дня?» Цей соціологічний закон разом із спостереженнями, що економічна зацікавленість є найвірогіднішою причиною розбрату, є Платоновим ключем до розуміння історії. Але не тільки. Це також ключ до його аналізу

умов, необхідних для встановлення політичної рівноваги, тобто для припинення політичних змін. Він припускає, що цих умов було досягнуто в найкращій чи досконалій державі у стародавні часи.

III

Платонів опис досконалої, або найкращої держави звичайно трактували як утопічну програму прогресиста. Попри всі його завіряння, повторювані в «Державі», «Тімеї» та «Критії», що він змальовує віддалене минуле, і незважаючи на тотожні місця в «Законах», історична спрямованість яких очевидна, часто визнають, що Платон прагнув дати завуальований опис майбутнього. Та, по-моєму, Платон мав на гадці саме те, що сказав, і багато його характеристик найкращої держави, зокрема наведених у книжках з другої по четверту «Держави», мали бути (так само, як і його описи примітивного суспільства в «Політику» і «Законах») історичними [27], чи, може, передісторичними. Це, певно, не стосується всіх характеристик найкращої держави. Наприклад, говорячи про царювання філософів (про це йдеться у книжках з п'ятої по сьому «Держави»), Платон сам зауважує, що воно можливе тільки у позачасовому світі «форм» чи «ідей», у «Занебесному місті». Ці зумисні неісторичні елементи його опису буде розглянуто пізніше, разом із Платоновими етико-політичними вимогами. Звісно, слід визнати, що, описуючи примітивні чи стародавні структури, він не мав наміру в точності дотримуватися історичної правди; він напевно усвідомлював, що не володіє усіма необхідними для цього даними. Проте я вважаю, що він серйозно намагався, наскільки це було в його силах, реконструювати стародавні племінні форми суспільного життя. Немає причин сумніватися в цьому, надто тому, що в дуже багатьох деталях його спроба виявилася вдалою. Та інакше й бути не могло, оскільки Платон створив свою картину шляхом ідеалізації стародавніх племінних аристократій Кріту та Спарти. Маючи гостру соціологічну інтуїцію, він розумів, що ці форми не лише старі, а й закам'янілі, законсервовані, що це релікти ще древніших форм. Він приходить до висновку, що ці древніші форми були ще стабільнішими, ще надійніше законсервованими. Цю дуже древню, а відтак дуже добру і дуже стабільну державу він

пробував реконструювати у такий спосіб, щоб стало ясно, як їй удалося уникати розбрату і класової боротьби, як зводився до мінімуму і тримався під контролем вплив економічних інтересів. Ось основні завдання Платонової реконструкції найкращої держави.

Як же Платон розв'язує проблему уникнення класової війни? Якби він був прогресистом, то міг би погодитись із ідеєю безкласового, рівноправного суспільства, бо, як ми бачимо хоча б із його власної пародії на афінську демократію, в Афінах відбувалися потужні зрівняльні процеси. Але він не збирався будувати державу, що могла бути, навпаки, він потребував держави, яка вже існувала — прабатька Спартанської держави, що напевне ніколи не була безкласовим суспільством. Вона була рабовласницькою державою, а Платон твердить, що найкраща держава спирається на жорстке розмежування класів. Це — кастова держава. Проблему уникнення класової боротьби розв'язують не через відміну класів, а наданням панівному класу вищості, яку неможливо заперечити. Як і в Спарті, лише правлячому класу дозволено носити зброю, лише він володіє політичними чи іншими правами, лише він здобуває освіту, тобто вчиться особливого мистецтва тримати в покорі свою людську отару чи людське бидло (по суті Платона мало турбує всеохопна вищість правлячого класу; він боїться, що його члени «можуть порізати овець», замість того, щоб просто стригти їх, і «чинити як вовки, а не собаки» [28]. Цю проблему ми розглянемо далі в цьому ж розділі). Допоки панівний клас дружний, ніхто не може поставити під сумнів його вищість, а відтак не може бути класової війни.

Платон розрізняє три класи у своїй найкращій державі: охоронців, їхніх озброєних помічників чи воїнів і клас трударів. Але насправді є лише дві касти: військова каста — озброєних і освічених правителів,— і каста неозброєних і темних підданих, тобто людська отара. Бо охоронці не утворюють окрему касту, а просто є старими й мудрими воїнами, висунутими з лав помічників. Платон поділяє правлячу касту на два класи — охоронців і помічників, не вдаючись до подібного ділення класу трударів, великою мірою тому, що його цікавлять лише правителі. Трударі, ремісники та інші взагалі це цікавлять його, це — лише людське бидло, єдиним завданням якого є задоволення матеріальних потреб панівного класу. Платон іде навіть

далі, забороняючи своїм правителям встановлювати закони для цього класу і втручатися в їхні жалюгідні проблеми [29]. Ось чому наша інформація про нижчі класи така мізерна. Але Платонове умовчування часом проривається. «Хіба в осіб для виконання важких робіт,— запитує він одного разу,— не відсутня іскра розуму, що вони не гідні бути прийнятими до суспільства, але мають міцне тіло, придатне для важкої праці?» Оскільки ця огидна репліка послугувала появі заспокійливого зауваження, що у Платоновому місті не було рабів, то я можу тут вказати на помилковість такого погляду. Справді Платон ніде відкрито не розглядає положення рабів у своїй найкращій державі; справедливо навіть те, що він радить уникати назви «раб», а трударів називати «прихильниками» чи навіть «роботодавцями». Та він робить так із пропагандистською метою. Ніде немає анінайменшого натяку на те, що інститут рабства треба відмінити чи послабити. Навпаки, Платон вилаяв тих «м'якосердих»» афінських демократів, які підтримували рух за відміну рабства. Він зовсім чітко висловлює свою точку зору, хоча б тоді, коли описує тимократію, другу-кращу державу, що безпосередньо настає після найкращої. Ось що він каже про тимократа: «Він схильний жорстоко обходитися з рабами, бо не зневажає їх до такого ступеня, як це робила б освічена людина». А що лише у найкращому місті можна здобути освіту ліпшу, ніж у тимократії, то ми повинні зробити висновок, що у Платоновому найкращому місті є раби і що з ними поводяться без жорстокості, але вкрай зневажливо. Відчуваючи праведне презирство до них, Платон не розвиває цю точку зору. Цей висновок цілком підтверджується фактом, що те місце в «Державі», де він піддає критиці чинну практику поневолення греків греками, завершується відкритим вихвалянням уярмлення варварів, і навіть порадою «нашим громадянам» — тобто громадянам найкращого міста — «робити з варварами те, що греки роблять із греками». Цю точку зору посилює зміст «Законів», де висловлюється найбільше нелюдське ставлення до рабів.

Оскільки лише правлячий клас має політичну владу, разом із владою підтримувати чисельність людського бидла у таких межах, щоб не дати йому стати небезпечним, то вся проблема збереження держави зводиться до збереження внутрішньої єдності класу господарів. То як же зберігається ця єдність правителів? Шляхом навчання та іншим

психологічним впливом, але переважно через усунення економічної зацікавленості, яка може призвести до розбрату. Така економічна стриманість досягається і контролюється запровадженням комунізму, тобто шляхом відміни приватної власності, зокрема на дорогоцінні метали. (Володіння дорогоцінними металами перебувало під забороною в Спарті.) Комунізм обмежується правлячим класом, бо тільки його треба вберегти від роз'єднання: сварки між підданими не варті уваги. А що все майно є спільним, то повинно бути і спільне володіння жінками та дітьми. Ніхто з правлячого класу не повинен знати своїх дітей чи батьків. Слід зруйнувати родину, чи радше родина має складатися з усього класу воїнів. Інакше родинні прив'язаності можуть стати джерелом розбрату, ось чому «кожен мусить дивитися на всіх, як на членів однієї родини»[30]. (Ця пропозиція не була ані новою, ані такою революційною, як здається. Згадаймо спартанські прояви обмеження приватного родинного життя у формі заборони обідати на самоті, що на неї Платон повсякчас посилається, як на інститут «спільного прийняття їжі».) Але навіть спільне володіння жінками та дітьми не зовсім достатній захід, щоб уберегти панівний клас від усіх економічних небезпек. Уникнути процвітання так само важливо, як і уникнути злиднів. І те й те однаково небезпечні для єдності: бідність, бо вона штовхає людей на крайні заходи для задоволення своїх потреб, а достаток, бо більшість змін виникає через багатство, через накопичення цінностей, яке уможливлює небезпечні досліди. Лише комуністична система, в якій немає місця ні для великого бажання, ні для великого багатства, здатна звести економічну зацікавленість до мінімуму і в такий спосіб забезпечити єдність правлячого класу.

Отже, комунізм панівної касти найкращого міста, як можна вивести з Платонового основоположного соціологічного закону плинності, є необхідною умовою політичної стабільності, є його головною характерною рисою. Та хоч це й важлива умова, але недостатня. Для того, щоб панівний клас міг почуватися справді об'єднаним, щоб він міг почуватися, як одне плем'я, тобто як одна велика родина, тиск іззовні є так само необхідним, як і зв'язки між членами класу. Тиску можна досягти поглибленням і розширенням прірви між правителями і підданими. Що дужчим буде відчуття того, що піддані є зовсім іншою й нижчою расою,

то сильнішим буде відчуття єдності поміж правителями. В такий спосіб ми наблизилися до основоположного принципу, виголошеного лише після деякого вагання, що класи не повинні змішуватися [31]: «Будь-яке втручання чи перехід з одного класу до іншого,— каже Платон,— є великим злочином проти міста і з повним правом може бути засуджений, як найницііший вчинок». Але такий жорсткий розподіл на класи повинен бути виправданий, і намагання виправдати його може походити лише із твердження, що правителі вищі за підданих. Відповідно Платон пробує знайти достатні підстави для свого поділу на класи трикратним твердженням, що правителі є вельми вищими у трьох відношеннях — у родовому, в освітньому й у своєму масштабі цінностей. Платонові моральні поцінування, які, звісно, співпадають з точкою зору правителів його найкращої держави, буде розглянуто в розділах з 6 по 8. Отже, я можу наразі обмежитися описом кількох його ідей, що стосуються виникнення, виховання і освіти панівного класу. (Перш ніж перейти до цього опису, я хочу виразити свою переконаність, що особиста вищість — родова, чи інтелектуальна, чи моральна, чи освітня — ні в якому разі не може бути підставою для політичних привілеїв, навіть якщо таку вищість можна встановити. Більшість людей у цивілізованих країнах нині визнають міфічність родової вищості, але навіть якби така вищість була встановленим фактом, то й тоді вона не повинна створювати особливих політичних прав, хоча може вимагати певної моральної відповідальності від вищих осіб. Тотожні вимоги повинні висуватися до тих, хто є вищими в інтелектуальному, моральному чи освітньому відношенні; я ж не можу встояти перед відчуттям, що протилежні твердження окремих інтелектуалів і моралістів лише свідчать про те, наскільки невдалою була їхня освіта, якщо вона не змогла навчити їх бачити власну обмеженість, а також власне фарисейство.)

IV

Якщо ми бажаємо збагнути Платонові погляди на походження, виховання і освіту правлячого класу, то не повинні випускати з огляду два головні пункти нашого аналізу. Насамперед слід пам'ятати, що Платон реконструював місто минулого, хоча й поєднане із сучасністю

в той спосіб, що певні його риси все ще можна було знайти в існуючих державах, приміром у Спарті; а по-друге, що він реконструював своє місто, зосередившись на умовах його стабільності, й що він шукав гарантій цієї стабільності виключно всередині правлячого класу, і зокрема в його цілісності і міці.

Стосовно походження правлячого класу, можна пригадати, що Платон говорить у «Політику» про часи, що передували навіть його найкращій державі, коли «сам Бог був пастирем людей, правлячи ними точнісінько так, як людина... править звірами. Не було... ані власності на жінок, ані на дітей» [32]. Це не просто порівняння з добрим вівчарем; у світлі того, що Платон висловлює в «Законах», його можна трактувати ще буквальніше. Бо тут нам говорять, що це примітивне суспільство, яке існувало навіть до появи першого і найкращого міста, складалося з кочівних гірських пастухів, над якими стояв патріарх: «Уряд виникає,— каже Платон про період, що передував найпершому поселенню,— ...як правління найстарших, які успадкували свою владу від своїх батька чи матері; усі решта йдуть за ними подібно до пташиної зграї, і ось так утворюється однаєдина ватага, яка кориться цьому патріархальному авторитетові і царюванню, що з-поміж усіх царювань є найбільш справедливим». Ці кочові племена, дізнаємося ми, оселилися в містах Пелопоннесу, зокрема в Спарті, й відомі під ім'ям «дорійців». Як це сталося, пояснюється не зовсім чітко, але ми зрозуміємо Платонову огиду, коли одержимо натяк на те, що «поселення» було насправді жорстоким завоюванням. Це, наскільки нам відомо, є справжньою історією поселення дорійців на Пелопоннесі. Таким чином, у нас є всі підстави вважати, що Платон задумав свою розповідь, як серйозний опис доісторичних подій, як опис не лише походження панівної дорійської раси, а й походження її людського стада, тобто корінних мешканців. У тотожному місці з «Держави» Платон подає нам міфологічний, але дуже критичний опис самого завоювання, коли говорить про походження «народжених землею», правлячого класу найкращого міста. (Міф про народжених землею буде розглянуто з іншої точки зору в розділі 8.) Ось як він змальовує їхній переможний вступ у місто, яке заснували ремісники і торговці: «Озброївши і навчивши народжених землею, дозволимо їм просуватися під проводом охоронців,

поки вони прибудуть до міста. Потім хай вони роззирнуться довкола і знайдуть найліпшу ділянку для свого табору — місце, звідки буде найлегше тримати населення в покорі, якщо хто-небудь викаже небажання шанувати закон, і відбивати натиск зовнішніх ворогів, що мов вовки шарпають стадо». Цю коротку, але переможну оповідь про завоювання осідлого населення войовничими ватагами (які ототожнюються, у «Політику», з кочовими гірськими пастухами з часів, що передували їх поселенню) слід не забувати, коли ми беремося трактувати знов і знов повторюване Платонове твердження, що добрі правителі, чи то боги, чи напівбоги, чи охоронці,— це патріархальні пастирі люду і що справжнє мистецтво політики, мистецтво правління нагадує гуртівництво, тобто мистецтво управління і тримання в покорі людського стада. Саме в цьому світлі ми повинні розглядати його опис виховання і навчання «помічників, які слухаються правителів так само, як вівчарки слухаються пастирів держави».

Виховання та освіта помічників, а за ними і правлячого класу Платонової найкращої держави — це, як і зброя, що вони її носять, класовий символ, а отже, і класовий привілей [33]. Крім того, виховання та освіта — це не порожні символи, а, подібно до зброї, є знаряддям класового панування і необхідні для стабільності цього панування. Платон розглядає їх виключно з цієї точки зору, тобто як могутню політичну зброю, як засіб тримання в покорі людського стада і єднання панівного класу.

Для цього важливо, щоб панівний клас мав відчувати себе вищою панівною расою. «Расу охоронців потрібно тримати чистою» [34],— каже Платон (на захист дітовбивства), розвиваючи расистські твердження, що ми дуже дбаємо про розведення худоби і нехтуємо своєю власною расою, аргумент, який відтоді неодноразово повторювали. (Дітовбивство не було узвичаєне в Афінах; бачачи, що його практикували у Спарті з євгенічною метою, Платон зробив висновок, що воно повинно бути древнім, а відтак добрим.) Він вимагає, щоб для рощення панівної раси застосовували ті самі принципи, що їх застосовує досвідчений скотар до собак, коней чи птахів. «Якщо їх не ростили у такий спосіб, то невже вам не спадає на гадку, що порода ваших птахів чи собак швидко виродиться?» — закидає Платон; і робить висновок, що «ті самі принципи стосують-

ся людської раси». До охоронця чи помічника висуваються такі ж расові вимоги, як до собаки вівчаря. «Наші воїни-атлети ...повинні бути пильними, немов сторожові собаки,—вимагає Платон, і запитує:—Безперечно, хіба є різниця, коли розглядати їхню природну здатність захищати, між доблесним юнаком і добре натасканим собакою?» Милуючись і захоплюючись собакою, Платон доходить аж до того, що знаходить у ньому «воістину філософську натуру,— бо,— хіба любов до навчання не тотожна філософському ставленню?»

Головні труднощі, з якими стикається Платон, це те, що охоронці та помічники повинні мати вдачу люту і лагідну водночас. Очевидно, що в них слід виховувати лють, оскільки вони повинні «стрічати будь-яку небезпеку без страху і ні перед чим не відступати». І все-таки, «якщо в них буде такий характер, то як утримати їх від жорстокості між собою чи відносно решти громадян?» [35] Справді, було б «просто жахливо, якби пастухи мусили тримати собак... які шарпали б овець, поводячись наче вовки, а не собаки». Ця проблема важлива з точки зору політичної рівноваги, чи, радше, стабільності держави, бо Платон не покладається на рівновагу сил різних класів через те, що вона була б нестійкою. Обмеження панівного класу, його деспотичної влади і його лютості, шляхом опору підлеглих цілком виключене, бо вищість панівного класу не повинна викликати сумніву. Єдине прийнятне обмеження панівного класу — це самообмеження. Точнісінько так, як правлячий клас повинен сповідувати економічну помірність, тобто утримуватись від надмірної економічної експлуатації підданих, він повинен також вміти стримувати свою надмірну лютість, коли має справу з підлеглими. Але цього можна досягти лише за умови, що природну лютість урівноважує лагідність. Для Платона це вкрай серйозна проблема, бо «жорстокий характер є цілковитою протилежністю до лагідної натури». Його промовець, Сократ, повідомляє про свою розгубленість, поки знову не згадує про собаку. «Породисті собаки за своєю природою дуже лагідні до друзів і знайомих і зовсім не такі до чужинців»,— каже він. І це, таким чином, доводить, «що вдача, якою ми намагаємося наділити наших охоронців, не суперечить їхній природі». Отже, мету виховання панівної раси визначено і показано,

що її можна досягти. Такий висновок зроблено з аналізу умов, необхідних для підтримання стабільності держави.

Платонова освітня мета абсолютно та сама. Це чисто політична мета стабілізації держави шляхом змішування жорстоких і лагідних елементів характеру правителів. Платон співвідносить дві дисципліни, яким вчили дітей грецького вищого класу,— гімнастику і музику (остання в широкому значенні слова, сюди включали й вивчення літератури), з двома рисами характеру: жорстокістю і лагідністю. «Хіба ти не помічав,— запитує Платон [36],— як на вдачу впливає опанування тільки гімнастикою без навчання мусичного мистецтва, і навпаки?.. Заняття виключно гімнастичними вправами робить людину жорстокішою, ніж їй належить бути, тоді як аналогічне надмірне захоплення робить її вкрай м'якою... Але ми твердимо, що наші охоронці повинні сполучати обидві риси... Ось чому я кажу, що, певно, якийсь бог подарував людині ці два мистецтва: мусичне і гімнастичне, завдання яких не стільки слугувати відповідно душі та тілу, як правильно настроювати дві головні струни», тобто приводити в гармонію ці дві складові душі — лагідність і жорстокість. «Ось такі основні принципи нашої системи освіти і виховання»,— завершує Платон свій аналіз.

Попри той факт, що Платон ототожнює лагідну складову частину душі з її схильністю до філософії, і попри той факт, що філософії буде відведено головну роль в останніх розділах «Держави», він зовсім не схиляється на користь лагідної складової душі чи мусичної, тобто літературної освіти. Безсторонність у врівноваженні цих двох елементів тим паче дивовижна, бо веде його до накладання найсуворіших обмежень на літературну освіту, порівняно з тією, що була звичайною за часів Платона в Афінах. Це, звісно, лише частка його загальної схильності віддавати перевагу спартанським звичаям перед афінськими. (Кріт, ще один його зразок, був навіть більш антимусичним, ніж Спарта [37].) Платонові політичні принципи літературної освіти грунтуються на простому порівнянні. Він бачив, що в Спарті до людського стада ставилися лише трохи жорстокіше; а це ознака чи навіть визнання почуття слабості [38], а отже, ознака початку виродження панівного класу. Афіни, з іншого боку, були в цілому занадто поблажливі й розслаблені у своїх стосунках з рабами. Платон подає це як доказ того, що в Спарті забагато уваги віддається гімнастиці, а в Афі-

нах, *звісно ж,— мусичному мистецтву. Така проста оцінка* дала йому можливість відновити те, що на його гадку мало бути справжньою мірою чи істинним сплавом цих двох елементів освіти у найкращій державі, а також закласти принципи його освітньої політики. На погляд афінян, це ніщо інше, як вимога до задушення всієї літературної освіти шляхом суворого додержання спартанського прикладу, тобто жорстокого контролю з боку держави за всіма літературними справами. Не лише поезія, а й музика у звичайному її розумінні, повинна підлягати невблаганній цензурі, і обидві повинні бути присвячені винятково зміцненню стабільності держави, сприяючи кращому усвідомленню молоддю класової дисципліни [40], а відтак — більшій готовності слугувати класовим інтересам. Платон навіть забуває, що завдання мусичного мистецтва — пом'якшувати вдачу молодих, і вимагає такої музики, яка робила б їх хоробрішими, тобто лютішими. (Зважаючи на те, що Платон був афінянином, його аргументація щодо власне мусичного мистецтва здається мені майже неймовірною через свою поверхову нетерпимість, надто у порівнянні з більш обізнаними сучасними критиками [41]. Але й досі багато музикантів підтримують його, можливо тому, що над ними тяжіє його висока думка про важливість музики, тобто про її політичну владу. Те саме стосується і педагогів-теоретиків, і, навіть більшою мірою, філософів, оскільки Платон твердить, що саме вони мають правити; це твердження ми розглянемо в розділі 8.)

Політичний принцип, що визначає виховання душі, а саме збереження стабільності держави, визначає також тілесне виховання. Мета точнісінько така, як у Спарті. Тоді як афінського громадянина виховували різнобічно, Платон вимагає, щоб із правлячого класу плекали професійних воїнів, готових вдарити як на зовнішнього, так і на внутрішнього ворога. Нам двічі кажуть, що дітей обох статей «*слід садовити на коней і показувати їм справжню війну*; а якщо це можна зробити не наражаючи їх на небезпеку, то дітей треба завести в гущавину битви і дати скуштувати крові — як це роблять з молодими хортами» [42]. Слова сучасного автора про тоталітарне виховання як про «напружену й безперервну форму мобілізації» чудово вписуються в Платонову систему освіти.

Ось такий короткий опис Платонової теорії найкращої чи

найстародавнішої держави-міста, що обходиться з людським бидлом точно так, як мудрий, але суворий пастух дбає за своїми вівцями; не надто жорстоко, але з належним презирством... Цей опис, якщо брати до уваги аналіз спартанських суспільних інститутів і умов їхньої стабільності та нестабільності, а також спроба реконструювати більш жорсткі і примітивні форми племінного життя, є справді чудовим. (У цьому розділі йдеться лише про описовий аспект. Етичний аспект буде розглянуто згодом.) Я вважаю, що більшість Платонових робіт, котрі звичайно розглядають як чисто міфологічні чи утопічні міркування, можна в такий спосіб трактувати як соціологічний опис і аналіз. Поглянувши, приміром, на його міф про переможні войовничі ватаги, які підкорили осідле населення, мусимо визнати, що з точки зору дескрептивної соціології він був найбільш вдалим. Справді, його можна було б навіть назвати передчуттям цікавої (хоч, можливо, занадто широкої) сучасної теорії походження держави, згідно з якою централізована й організована політична влада в основному виникає через таке завоювання [43]. У Платонових творах можна знайти більше подібних описів, ніж ми зараз здатні розглянути.

V

Отож, підсумуємо. У спробі зрозуміти й трактувати знаний із власного досвіду плинний суспільний світ, Платон прийшов до розробки дуже детальної систематичної історицистської соціології. Він вважав існуючі держави тлінними копіями незмінної «форми» чи «ідеї». Платон намагався реконструювати «форму» чи «ідею» держави або хоч описати суспільство, яке б найбільше нагадувало її. Нарівні зі стародавніми традиціями він використовував для своєї реконструкції наслідки аналізу суспільних інститутів Спарти та Кріту — найстародавніших форм суспільного життя, що можна було знайти в Греції, в яких він розпізнав законсервовані форми ще древніших племінних суспільств. Але для того, щоб правильно використати цей матеріал, йому був потрібен принцип для розмежування добрих чи початкових, чи древніх рис існуючих інститутів і їхніх ознак розпаду. Такий принцип Платон знайшов у законі політичних революцій, відповідно до якого розбрат

у панівному класі, а також його заклопотаність економічними питаннями є причиною всіх суспільних перемін. Отже, його найкращу державу слід було реконструювати в такий спосіб, щоб знищити усі бацили та елементи розбрату і розпаду настільки рішуче, наскільки це можливо. Іншими словами, її слід було вибудувати із Спартанської держави, беручи до уваги умови, необхідні для незламної єдності панівного класу, гарантованої його економічною поміркністю, вихованням та освітою.

Пояснюючи існуючі суспільства як тлінні копії ідеальної держави, Платон підкріпив сируваті Гесіодові погляди на людську історію одразу і теоретичним обгрунтуванням, і багатством практичного застосування. Він розробив на диво реалістичну історицистську теорію, що відкрила причину суспільних перемін у Гераклітовому роз'єднанні, а також у класовій боротьбі, в якій він розпізнав рушійну і водночас руйнівну силу історії. Він застосував ці історицистські принципи до історії занепаду і падіння давньогрецьких міст-держав, і зокрема до критики демократії, що її він змальовував як знижену і дегенеративну. А ми можемо додати, що пізніше, в «Законах» [44], він застосував її також і до історії занепаду і падіння Перської імперії, започаткувавши таким чином довгу низку праць з історії занепаду і падіння імперій і цивілізацій. (Горезвісна праця О. Шпенглера «Занепад Заходу», можливо, є найгіршою, але не останньою з цієї низки [45].) Все це, на мою думку, можна розглядати як спробу, до речі дуже вражаючу, дати логічне пояснення його враженням від руйнування племінного суспільства; досвіду тотожному переживанням, які змусили Геракліта висунути найпершу теорію мінливості.

Але наш аналіз Платонової дескрептивної соціології ще не повний. Його розповідям про занепад і падіння, а відтак майже всім його пізнішим творам притаманні принаймні дві характерні риси, яких ми досі не торкалися. Він уявляє ці занепадаючі суспільства чимось на зразок організму, а занепад уподібнює процесу тотожному старінню. Платон вважав, що занепад заслужено, в тому розумінні, що моральний розпад, занепад і падіння душі йде пліч-о-пліч із загниванням тіла суспільства. Усе це відіграє важливу роль у Платоновій теорії найпершої переміни — в історії Числа і Падіння людини. Цю теорію та її зв'язок з доктриною «форм» чи «ідей» ми розглянемо в наступному розділі.

Розділ 5. ПРИРОДА І КОНВЕНЦІЯ

Платон був не першим, хто підходив до соціальних явищ у дусі наукового дослідження. Народження суспільствознавства сягає щонайменше покоління Протагора, першого з видатних мислителів, які називали себе «софістами». Воно відзначене усвідомленням потреби в розмежуванні двох різних середовищ, в яких живе людина,— її природного оточення та її соціального середовища. Цю різницю важко встановити й збагнути, про що свідчить той факт, що ми це й досі не зовсім чітко уявляємо її собі. До цього питання багато разів поверталися від часів Протагора. Більшість із нас, схоже, схильна сприймати особливості соціального середовища, наче вони «природні»

Це одна з характерних рис магічного світогляду примітивного племінного чи «закритого» суспільства, згідно з яким воно живе у зачарованому колі[1] незмінних табу, законів і звичаїв, що, очевидно, є такими ж невідворотними, як і схід сонця чи зміна пір року, чи подібні явні регулярні зміни в природі. І лише після справжнього розпаду може виникнути теоретичне розуміння різниці між «природою» і «суспільством».

I

Аналіз цього розвитку вимагає, по-моєму, чіткого усвідомлення однієї важливої різниці. Це різниця між (а) *природними законами*, чи законами природи, такими як закони, що описують рух Сонця, Місяця і планет, зміну пір року тощо, або закон тяжіння чи, скажімо, закони термодинаміки, і, з іншого боку, (б) *нормативними законами*, чи нормами, або заборонами і заповідями, тобто такими правилами, що забороняють чи вимагають певних способів дії; як приклад, можна навести Десять заповідей, або правові норми, що регламентують процедуру обрання членів парламенту, або закони, які складають Афінську конституцію.

Оскільки обговоренню цих питань часто шкодить тенденція до затьмарення такої різниці, варто, мабуть, сказати про неї ще кілька слів. Закон у значенні (а) — природний закон — описує жорстку, незмінну регулярність, яка або притаманна природі (якщо закон відповідає дійсності), або не існує (в разі його хибності). Якщо нам не відомо,

правильний це чи помилковий закон природи, і ми бажаємо привернути увагу до цієї нашої непевності, то часто називаємо такий закон «гіпотезою». Закони природи незмінні, і тут немає винятків. Бо якщо ми переконуємося, що якесь явище суперечить такому закону, то не називаємо його винятком чи зміною закону, але радше схильні вважати, що нашу гіпотезу спростовано, оскільки виявилося, що гадана жорстка регулярність розсипалася, або, інакше кажучи, що запропонований закон природи був не справжнім законом природи, а хибним твердженням. А що закони природи незмінні, то їх не можна ані порушити, ані провести в життя. Вони не підвладні людині, хоча ми й можемо використовувати їх з технічною метою, і можемо завдавати собі клопоту через незнання чи нехтування ними.

Зовсім інша картина буде, якщо ми звернемося до законів типу (б), тобто до нормативних законів. Нормативний закон, чи то у формі юридичного декрету, або ж моральної заповіді, може бути запроваджений в життя людиною. Він також може змінюватися. Його, очевидно, можна охарактеризувати як добрий чи поганий, правильний чи помилковий, прийнятний чи неприйнятний; але тільки у метафоричному значенні слова його можна назвати «істинним» чи «хибним», оскільки він не описує факт, а визначає напрямки нашої поведінки. Якщо в ньому є якийсь зміст чи значення, то його можна порушити; а якщо його не можна порушити, тоді такий закон є поверхневим і не має значення. «Не витрачати грошей більше, ніж маєш» — це істотний нормативний закон; він може мати значення як моральна чи юридична норма і тим більше необхідний, що його часто порушують. «Не бери з гаманця грошей більше, ніж там є» — таке формулювання теж можна було б назвати нормативним законом, але ніхто не буде розглядати його як істотну складову моральної чи юридичної системи, оскільки його неможливо порушити. Якщо істотного нормативного закону дотримують, то лише завдяки контролю з боку людини, завдяки людським вчинкам і рішенням. Як правило, цьому послуговують рішення запровадити санкції — покарати чи ізолювати тих, хто порушує закон.

Я згоден з численними мислителями, а надто з багатьма соціологами, що відмінність між законами в розумінні (а), тобто твердженнями, що описують закономірності у природі, і законами в розумінні (б), тобто такими нормами, як

заборони чи заповіді, є основоположною, і що ці два різновиди закону мають спільну лише назву. Але такий погляд в жодному разі не є загальноприйнятим; навпаки, багато науковців вважають, що ці норми — заборони і заповіді — є природними в тому розумінні, що вони встановлені у відповідності до природних законів у значенні (а). Вони твердять, приміром, що певні юридичні норми відповідають людській природі, а відтак психологічним природним законам у значенні (а), тоді як інші юридичні норми можуть суперечити людській натурі; далі вони додають, що ті норми, відповідність яких людській натурі можна довести, по суті, мало чим відрізняються від природних законів у значенні (а). Інші твердять, що природні закони у значенні (а) насправді є дуже подібними до нормативних законів, оскільки їх закладено волею чи рішенням Творця всесвіту — погляд, який, безперечно, лежить поза межами використання первісного нормативного слова «закон» стосовно законів типу (а). Можливо, варто проаналізувати всі ці погляди. Але для того, щоб розглядати їх, насамперед слід розмежувати закони у значенні (а) і закони у значенні (б), щоб не вносити плутанину недосконалою термінологією. Отже, ми будемо вживати термін «природні закони» виключно для законів типу (а), і відмовимося застосовувати цей термін до будь-яких норм, що претендують, в тому чи іншому смислі, на назву «природних». Плутанина зовсім не обов'язкова, оскільки ми можемо з легкістю говорити про «природні права та обов'язки» чи про «природні норми», коли захочемо наголосити на «природному» характері законів типу (б).

II

На мою думку, для розуміння Платонової соціології необхідно розглянути, як могла розвиватися відмінність між природними і нормативними законами. Спочатку я проаналізую те, що, певно, було відправною точкою і останнім ступенем розвитку, а вже потім перейду до розгляду тих трьох проміжних стадій, що всі відіграють свою роль у Платоновій теорії. Відправну точку можна сформулювати як *наївний монізм*. Його, мабуть, можна вважати характерною ознакою «закритого суспільства». Остання стадія, я називаю її *критичним дуалізмом* (або критичним конвен-

ціоналізмом), є характерною для «відкритого суспільства». Та обставина, що є ще багато людей, котрі намагаються уникнути цієї стадії, може послужити ознакою того, що ми досі перебуваємо на етапі переходу від закритого суспільства до відкритого. (Сказане порівняйте з викладом у розділі 10.)

Відправна точка, яку я назвав «наївним монізмом»,— це стадія, коли ще не зроблено розмежування між природними і нормативними законами. Людина вчиться пристосовуватися до свого оточення на власному неприємному досвіді. Немає ніякої різниці між покаранням, яке накладають інші люди, при порушенні нормативного табу, і прикрим досвідом від навколишнього середовища. Всередині цієї стадії ми далі помічаємо дві ймовірності. Одну можна назвати *наївним натуралізмом.* На цьому етапі усталені правила, природні чи умовні, видаються нездатними до будь-якої зміни. Втім, на мою думку, така стадія — це лише абстрактна ймовірність, що ніколи не була реалізованою. Більш важливою є стадія, яку можна назвати *наївним конвенціоналізмом,*—стадія, на якій природні та нормативні правила сприймаються як вираз волі людиноподібних богів чи демонів або як такі, що залежать від неї. Таким чином, повторюваність пір року, чи особливості руху Сонця, Місяця і планет, можна тлумачити як корення «законам» чи «волевиявленню», чи «рішенням», які «правлять небом і землею» і які було закладено і «проголошено богом-творцем на початку» [2]. Зрозуміло, що той, хто мислить у такий спосіб, може вірити, що в разі якихось виключних обставин можна змінити навіть природні закони; що за допомогою магії людина подеколи здатна впливати на них; і що природні закономірності підтримуються каральними заходами так, начебто вони нормативні. Цю думку вдало ілюструє Гераклітів вислів: «Сонце не переступить межу своєї стежі, інакше богині Долі, служниці Справедливості знатимуть, як знайти його».

Знесилення магічного трибалізму тісно пов'язане з усвідомленням того, що в різних племен різні табу, які запроваджували і насаджували люди, і котрі можна безкарно порушити, якщо тільки вдасться уникнути покарання, покладеного на порушника одноплемінниками. Це усвідомлення пришвидшується, коли помічають, що закони змінюються і творяться людьми-законодавцями. Я маю на

увазі не лише таких законодавців, як Солон, а й закони, що створював і запроваджував простий люд демократичних міст. Такий досвід може призвести до свідомої диференціації запроваджених людиною нормативних законів і природних закономірностей, що перебувають поза її владою. Якщо ця диференціація цілком зрозуміла, то можна досягнуте становище назвати *критичним дуалізмом* або критичним конвенціоналізмом. У розвитку грецької філософії такий дуалізм обставин та норм виявляється у суперечності природи й умовності [3].

Попри той факт, що така точка зору віднайдена дуже давно софістом Протагором, старшим сучасником Сократа, вона й досі лишається такою малозрозумілою, що, певно, доцільно пояснити її трохи детальніше. По-перше, ми не повинні думати, ніби критичний дуалізм містить в собі теорію історичного походження норм. Він не має нічого спільного з очевидно необгрунтованим історичним твердженням про те, що із самого початку норми свідомо були створені чи запроваджені людиною, а не відкриті як такі, що просто завжди існували (коли людина спромоглася на такі відкриття). А отже, критичний дуалізм не має нічого спільного з твердженням про те, що норми створила людина, а не Бог, і не недооцінює важливість нормативних законів. Тим менше спільного він має з твердженням про те, що норми, оскільки вони конвенційні, тобто створені людиною, є «суто довільними». Критичний дуалізм твердить, що норми і нормативні закони *можуть* бути створені і змінювані людиною, або, точніше кажучи, рішенням чи згодою дотримувати їх або змінити їх, а отже, людина морально відповідає за них; можливо, не за норми, які вона виявила у суспільстві, коли вперше почала замислюватися над ними, а за норми, які схильна терпіти, оскільки виявляється, що вона в змозі зробити щось для їхньої зміни. Норми є рукотворними у тому розумінні, що нам немає кого звинувачувати за них, окрім самих себе — ані природу, ані Бога. Ми самі повинні вдосконалювати їх, наскільки це можливо, якщо виявиться, що вони викликають заперечення. Останнє зауваження означає, що описуючи норми як умовні, я не хотів створити враження, начебто вони обов'язково повинні бути довільними, або що один набір нормативних законів буде діяти не гірше за інший. Говорячи, що деякі системи законів можна вдоско-

налити, що деякі закони можуть бути кращими за інші, я радше мав на думці, що ми не можемо порівнювати чинні нормативні закони (або суспільні інститути) з певними стандартними нормами, які, на нашу думку, варті того, щоб їх реалізували. Але навіть ці стандарти створюються нами в тому розумінні, що наше рішення на їхню користь — це наше власне рішення, і тільки ми несемо відповідальність за їхню ухвалу. Стандарти не слід шукати в природі. Природа складається з фактів та закономірностей, і сама по собі не є ні моральною, ні аморальною. Це ми застосовуємо наші стандарти до природи, і в такий спосіб запроваджуємо мораль у світ природи [4], попри той факт, що самі є часткою цього світу. Нас створила природа, і створюючи, наділила владою змінювати світ, передбачати і планувати майбутнє, ухвалювати далекосяжні рішення, за які ми несемо моральну відповідальність. Таки відповідальність, бо рішення потрапляють у світ природи тільки з нами.

III

Для розуміння цього підходу важливо збагнути, що рішення не можуть грунтуватися на обставинах (чи на викладі обставин), хоч і стосуються їх. Наприклад, рішення про опір рабству не залежить від того факту, що всі люди народилися вільними і рівними і що жодна людина не була народженою в кайданах. Бо навіть якщо всі й були народжені вільними, то дехто може захотіти закувати інших у кайдани; він може навіть вірити, що повинен це зробити. І навзворот, навіть якби люди народжувалися в кайданах, багато хто з нас міг би вимагати звільнити їх від ланцюгів. Або, щоб викласти цю проблему точніше, якщо ми будемо розглядати обставину як змінювану — хоча б такий факт, що багато людей страждають від хвороб,— тоді ми завжди можемо обрати багато різних позицій щодо цієї обставини: конкретніше, ми можемо вирішити спробувати змінити її; або можемо вирішити чинити опір будь-яким таким спробам; або можемо вирішити взагалі нічого не робити.

Всі моральні рішення стосуються, таким чином, того чи іншого певного факту, зокрема певної обставини суспільного життя, а всі (змінювані) факти суспільного життя можуть спричинити до появи різних рішень. А отже,

рішення не можуть грунтуватися на фактах або на описі фактів.

Але вони не можуть також грунтуватися й на іншому класі фактів. Я маю на гадці ті природні закономірності, які ми описуємо за допомогою природних законів. Абсолютно справедливо, що наші рішення повинні бути сумісними із природними законами (з людською фізіологією та психологією включно), якщо ми хочемо, щоб вони були колинебудь здійснені, бо, якщо вони суперечитимуть таким законам, то їх просто неможливо виконати. Рішення про те, що всі повинні працювати напруженіше, а їсти менше, приміром, бувають нездійсненними за певною межею з огляду на фізіологічні причини, тобто тому, що за певною межею воно стає несумісним із певними природними законами фізіології. Подібно, рішення, що всі повинні працювати менше, а їсти більше, також не можна виконати за певною межею з різних причин, серед яких природні закони економіки. (Як ми побачимо нижче, в параграфі IV цього розділу, в суспільних науках також є природні закони; назвемо їх «соціологічними законами».)

Отже, окремі рішення можна відкинути як нездійсненні, оскільки вони суперечать певним природним законам (або «незмінюваним обставинам»). Але це, звісно, не означає, що будь-яке рішення буде логічним продовженням цих «незмінюваних обставин». Скоріше, ситуація буде така. Беручи до уваги будь-яку обставину, байдуже, змінювану чи незмінювану, ми можемо приймати різноманітні рішення — як-от: змінити її; завадити тим, хто хоче змінити її; не втручатися тощо. Але якщо обставина, яку ми розглядаємо, є незмінюваною — чи то через те, що переміна неможлива з огляду на існуючі в природі закони, чи через те, що переміна з якоїсь іншої причини є дуже важкою для тих, хто бажає змінити обставину,— то будь-яке рішення змінити її буде просто нездійсненним; по суті, будь-яке рішення щодо такої обставини буде безглуздим і не матиме сенсу.

Критичний дуалізм, таким чином, наголошує на неможливості зведення рішень чи норм до обставин; а отже, його можна сформулювати як *дуалізм обставин і рішень*.

Але такий дуалізм, певно, буде незахищеним від критики. Можна закинути, що рішення *це і є* обставини. Якщо ми вирішуємо запровадити певну норму, то прийняття цього рішення вже, власне, і є психологічною чи соціологічною

обставиною, і було б нерозумно заявляти, що немає нічого спільного між цими та іншими обставинами. Оскільки не підлягає сумніву, що наші рішення щодо норм, тобто норми, які ми приймаємо, очевидно залежать від певних психологічних обставин, таких як вплив нашого виховання, то, мабуть, абсурдно твердити про дуалізм обставин і рішень або говорити, що рішення не можна грунтувати на обставинах. На таке заперечення можна відповісти, що ми здатні говорити про «рішення» у двох різних розуміннях. Можна говорити про певне рішення, яке було подано на розгляд чи взяте до уваги, ухвалене чи досягнуте; або, зворотно, можна говорити про дію за значенням «рішати» і називати її «рішенням». Лише в другому значенні ми можемо сформулювати рішення як обставину. Ситуація аналогічна з великим числом інших виразів. З одного боку, ми можемо говорити про певну ухвалу, яку було подано на розгляд якоїсь ради, а з іншого, дія ради з прийняття її може бути названа ухвалою ради. Так само ми говоримо про вибір, що стоїть перед нами, а ще про дію вибору, яку теж можна назвати «вибором». Подібна невизначеність добре відома тим, хто стикався з описовими формулюваннями. Розглянемо речення: «Наполеон помер на Св. Єлені». Буде доцільним відмежувати це речення від того факту, який воно описує і який ми можемо назвати первинним фактом, а саме той факт, що Наполеон помер на острові Св. Єлени. Отже історик, скажімо пан А, пишучи біографію Наполеона, може навести це твердження. Зробивши так, він описує те, що ми називаємо первинним фактом. Але є також і вторинний факт, який докорінно відрізняється від первинного, а саме той факт, що він зробив це твердження. Тоді інший історик, пан Б, пишучи біографію пана А, може описати цей вторинний факт, сказавши: «Пан А повідомив, що Наполеон помер на Св. Єлені». Цей вторинний факт, описаний у такий спосіб, сам по собі виявляється описом. Але це опис в іншому розумінні слова, яке слід відрізняти від того, в якому ми назвали описом твердження «Наполеон помер на Св. Єлені». Створення опису чи твердження є соціологічним чи психологічним фактом. Але *створений опис слід відрізняти від того факту, що його було створено.* Його навіть не можна вивести з цього факту; бо це означатиме, що ми здатні обгрунтовано виснувати: «Наполеон помер на Св. Єлені», з «Пан А повідомив, що

Наполеон помер на Св. Єлені», хоча цілком зрозуміло, що так робити не можна.

У сфері рішень ситуація аналогічна. Вироблення рішення, прийняття норми чи стандарту є обставиною. Але норма чи стандарт, що були прийняті, не є обставиною. Те, що більшість людей погоджуються з нормою «Не вкради», є соціологічною обставиною. Але сама норма «Не вкради» не є обставиною і не може бути виведеною з речень, які описують факти. Це буде краще видно, коли ми згадаємо, що можливі різні варіанти, навіть протилежні, рішень щодо певного факту. Приміром, перед обличчям тієї соціологічної обставини, що більшість людей сприймає норму «Не вкради», все-таки є вибір приймати цю норму чи опиратися її прийняттю; можна заохочувати тих, хто приймає норму, або відраджувати їх, вмовляючи прийняти іншу норму. Підсумовуючи сказане, *не можна вивести речення, що формулює норму, чи рішення, чи, скажімо, пропозицію щодо політики з речення, яке викладає обставину*; це лише ще один спосіб сказати, що неможливо вивести норми, чи рішення, чи *пропозиції* з фактів [5].

Твердження про те, що норми є рукотворними (рукотворними не в значенні того, що їх свідомо спланували, а в тому розумінні, що люди здатні судити про них і змінювати їх,— тобто в розумінні, що відповідальність за них цілком лежить на нас), часто сприймають хибно. Майже всі непорозуміння можна вивести з одного основоположного помилкового уявлення, а саме, віри в те, що «умовність» означає «довільність», що, коли ми вільні обирати ту систему норм, яка нам до вподоби, тоді одна система нічим не гірша за іншу. Звісно, слід визнати, що той погляд, наче норми є умовними чи штучними, свідчить про наявність певного елемента випадковості, тобто про те, що можуть існувати різні системи норм, між якими не буде великої різниці (обставина, на якій доречно наголошував Протагор). Але штучність у жодному разі не має на увазі цілковиту безпідставність. Математичні числення, приміром, симфонії чи п'єси є вкрай штучними, але з цього не випливає, що одне числення, чи симфонія, чи п'єса нітрохи не відрізняється від інших. Людина створила нові світи — мови, музики, поезії, науки; але найважливішим є світ моральних вимог, рівності, свободи, допомоги слабкому [6]. Порівнюючи моральну сферу із сферою музики чи математики, я не хочу

сказати, що ці подібності сягають так далеко. А якщо точніше, то існує велика різниця між моральними рішеннями і рішеннями в мистецтві. Від багатьох моральних рішень залежать життя і смерть інших людей. Рішення в мистецькій сфері є набагато менш нагальними і важливими. Отож, було б зовсім неправильно твердити, що людина вирішує на користь чи проти рабства так само, як вона може вирішувати на користь чи проти якогось твору музики чи літератури, або, що моральні рішення — то справа суто смакова. Це також і не рішення про те, як зробити світ прекраснішим, чи про якісь інші такі вдосконалення, це рішення набагато більшої ваги. (Про все це див. також розділ 9). Наше порівняння має на меті лише показати, що погляд, згідно з яким моральні рішення залишаються за нами, не означає, що ці рішення абсолютно безпідставні.

Думка про те, що норми є рукотворними, як не дивно, також заперечується тими, хто вбачає в такому підході напад на релігію. Звісно, слід визнати, що такий погляд є нападом на деякі форми релігії, а саме, на релігію сліпого корення, на чаклунство і табуїзм. Але, на мою думку, він аж ніяк не протистоїть релігії, побудованій на ідеї особистої відповідальності та свободи совісті. Звичайно ж, я маю на увазі, зокрема, християнство, принаймні у тому вигляді, як його трактують в демократичних країнах; те християнство, яке всупереч усьому табуїзму проповідує: «Ви чули, що вони говорили в давні часи... Але я кажу вам...», яке в кожному випадку протиставить голос совісті чисто формальному послуху і дотриманню закону.

Я не можу погодитись, що вважати етичні закони рукотворними у такому розумінні несумісно з релігійним поглядом, згідно з яким вони заповідані нам Богом. Історично вся етика, безперечно, почалася з релігії, але я на часі не розглядаю історичні питання. Я не питаю, хто був першим законодавцем у моральній сфері. Я лише наполягаю на тому, що ми і тільки ми відповідаємо за прийняття чи відкидання певних пропонованих моральних законів; саме ми повинні розрізняти справжніх і фальшивих пророків. Нам твердили, що всі норми були даровані Богом. Якщо сприйняти «християнську» етику рівності, терпимості і свободи совісті лише через те, що вона заповідана Богом, то ми будуватимемо на хисткому підмурку, бо дуже вже часто нам твердили, що нерівність — це від Бога, і що ми не

повинні терпіти невіри. Якщо ж, однак, ви сприймете християнську мораль не тому, що вам так звеліли, а через свої переконання, що таке рішення правильне, тоді це рішення цілковито ваше. Мою наполегливість у тому, що ми приймаємо рішення і несемо відповідальність за них, не слід сприймати так, наче ми не можемо чи не повинні звертатися по допомогу до віри, не надихатися традиціями чи великими прикладами. Тут також не ведеться про те, що ухвалення моральних рішень — це лише «природний» процес, тобто з ряду фізико-хімічних процесів. Справді, Протагор, перший критичний дуаліст, повчав, що природа не знає норм і завдячує людині запровадженням норм, які є найістотнішим людським здобутком. Він, отже, стверджує, що «інститути й угоди були тим, що підняло людину над дикістю», за висловом Барнета [7]. Та попри його настійливість у тому, що людина створює норми, що людина є мірилом усіх речей, він вважав, що людина здатна запровадити норми лише з надприродною допомогою. Він учив, що норми на початковий або природний стан речей накладає людина, але за допомогою Зевса. На Зевсове прохання Гермес наділяє людину розумінням справедливості й честі і розподіляє цей дар між людьми порівну. Той спосіб, у який цей перший постулат критичного дуалізму створює простір для релігійного тлумачення нашого почуття відповідальності, демонструє, що критичний дуалізм майже не протистоїть релігійному підходу. Подібний підхід можна виявити, як мені здається, в історичних творах Сократа (див. розділ 10), котрий відчував себе зобов'язаним своєю совістю, так само як і релігійним віруванням, піддавати сумніву будь-яку владу і котрий дошукувався норм, у справедливість яких він міг би вірити. Вчення про автономність моралі не залежить від проблеми релігії, але сумісне з нею чи, можливо, навіть необхідне для будь-якої релігії, що поважає індивідуальну свідомість.

IV

Отже, годі про дуалізм обставин і рішень чи про доктрину автономії етики, вперше підтриману Протагором і Сократом [8]. По-моєму, дуалізм украй необхідний для розсудливого усвідомлення нашого соціального оточення. Та, звісно, це не означає, що всі «соціальні закони», тобто всі правила

нашого суспільного життя, є нормативними і запровадженими людиною. Навпаки, існують також важливі природні закони суспільного життя. На мою думку, до них якнайкраще пасує термін *соціологічні закони.* Саме той факт, що в суспільному житті ми стикаємося з обома різновидами законів, природними та нормативними, робить таким важливим уміння чітко розрізняти їх.

Говорячи про соціологічні закони чи природні закони суспільного життя, я думав не про мнимі закони еволюції, що цікавлять істористів, на кшталт Платона, хоча, коли б існували якісь такі закономірності історичного розвитку, то їхні формулювання напевно потрапляли б до категорії соціологічних законів. Я також не дуже замислювався над законами «людської натури», тобто над психологічними та соціо-психологічними закономірностями людської поведінки. Я радше мав на гадці закони, сформульовані в сучасних економічних теоріях, як-от у теорії міжнародної торгівлі чи теорії торгового циклу. Ці та інші важливі соціологічні закони пов'язані з діяльністю *суспільних інститутів* (див. розділи 3, 9). Вони відіграють важливу роль у нашому суспільному житті, схожу на ту роль, яку відіграє в механіці, скажімо, принцип важеля. Бо інститути, як і важелі, потрібні, якщо ми бажаємо зробити щось, для чого наші м'язи є заслабкими. Як і механізми, інститути примножують нашу здатність творити добро чи зло. Як і механізми, вони потребують розумного нагляду з боку того, хто розуміється на принципах їхньої дії і, насамперед, на їхньому призначенні, оскільки ми не можемо зробити так, щоб вони діяли зовсім автоматично. До того ж, їхня будова вимагає певних знань соціальних закономірностей, що накладають обмеження на те, чого можна досягти за допомогою інститутів [9]. (Ці обмеження в дечому тотожні, наприклад, законам збереження енергії, які твердять, що ми не можемо побудувати вічний двигун.) Але, по суті, інститути завжди створюються шляхом вимушеного додержання певних норм, розроблених з певною метою. Надто це стосується інститутів, створених свідомо; але навіть ті — переважна більшість — що виникають унаслідок неспланованих людських дій (див. розділ 14), є непрямими результатами дій, які служать тій чи іншій меті; а їхнє функціонування значною мірою залежить від додержання норм. (Навіть механізми створюються, так би мовити, не лише

з металу, а шляхом сполучення металу з нормами, тобто шляхом перетворення фізичних речей, але відповідно до певних нормативних правил, а саме плану чи проекту.) В інститутах нормативні і соціологічні, тобто природні, закони тісно переплетені, а тому неможливо збагнути функціонування інститутів, не усвідомлюючи різниці між цими двома різновидами законів. (Мої зауваження мають на меті радше порушити певні проблеми, ніж пропонувати їхнє розв'язання.) Конкретніше, згадана аналогія між інститутами і машинами не повинна тлумачитися, як висунення теорії про те, що інститути — це машини, в якомусь суттєвому розумінні. Звісно, вони не машини. І хоча пропонована тут теза твердить, що ми можемо одержати корисні та цікаві наслідки, якщо запитаємо себе, чи служить даний інститут якійсь меті та яким цілям він може служити, вона не твердить, що кожен інститут служить певній визначеній меті — своїй головній меті.

V

Як вказувалося раніше, існує багато проміжних етапів у розвитку від наївного чи магічного монізму до критичного дуалізму, який характеризується чітким усвідомленням різниці між нормами і природними законами. Більшість цих проміжних позицій виникає внаслідок помилкового уявлення: якщо норма є конвенційною чи штучною, то вона обов'язково повинна бути абсолютно довільною. Щоб зрозуміти Платонову точку зору, яка сполучає елементи всіх їх, необхідно розглянути три найважливіші проміжні позиції. А саме: (1) біологічний натуралізм; (2) етичний чи юридичний позитивізм і (3) психологічний або спіритуалістичний натуралізм. Цікаво, що кожна з цих позицій використовувалася для обстоювання радикально протилежних етичних поглядів, а надто для захисту обожнення влади і для захисту прав слабких.

1) Біологічний натуралізм, або точніше, біологічна форма етичного натуралізму,— це теорія, яка попри той факт, що моральні закони, як і державні закони, довільні, твердить, ніби є певні вічні незмінні закони природи, з яких можна вивести такі норми. Особливості харчування, тобто кількість страв і характер споживаної їжі,— ось приклад довільності умовностей, який можуть заперечувати біологічні

натуралісти; втім, безперечно, в цій сфері є певні природні закони. Взяти хоча б такий приклад: людина помре, якщо недоїдатиме або переїдатиме. Отже, здається, що як зовнішня оболонка приховує сутність, так і за нашими довільними умовностями криються певні незмінні природні закони, і зокрема закони біології.

Біологічний натуралізм використовували не тільки для захисту егалітаризму, а й для відстоювання антиегалітарної доктрини права дужчого. Одним із перших, хто висунув цю форму натуралізму, був поет Піндар, який використав її на підтримку теорії, згідно з якою правити має сильний. Він заявляв [10], що є закон, загальний для всієї природи, за яким сильний чинить із слабшим, як йому заманеться. Отож, закони, що захищають слабкого, не просто є довільними, а й штучно спотворюють природний закон, за яким сильний має бути вільним, а слабкий його рабом. Платон багато уваги приділив розгляду цієї думки — її піддано критиці в «Горгії», діалозі, написаному ще під значним Сократовим впливом, в «Державі» він вкладає її у вуста Фрасимаха і ототожнює з етичним індивідуалізмом (див. наступний розділ), у «Законах» Платон вже не так категорично заперечує Піндарові погляди, але й далі протиставляє праву сильного правління наймудріших, що, за його словами, є кращим принципом і так само відповідає природі (див. цитату далі в цьому розділі).

Першим висунув гуманітарну чи егалітарну версію біологічного натуралізму софіст Антифонт. Йому ми також завдячуємо ототожненням природи з правдою, а також умовності — з думкою (чи «ілюзорною думкою» [11]). Антифонт — радикальний натураліст. Він вірить, що більшість норм не просто безпідставні, а й прямо суперечать природі. Норми, каже він, запроваджуються іззовні, тоді як природні правила невідворотні. Було б помилково, ба навіть небезпечно ламати запроваджені людьми норми, якщо завдану шкоду виявлять ті, хто запровадив їх; але нормам не притаманна внутрішня необхідність, а отже, не обов'язково слід ганьбити того, хто їх порушує. На цій критиці загальноприйнятої моралі Антифонт будує свою утилітарну етику. «З усіх згаданих тут дій багато суперечать природі. Бо вони спричиняють більше страждань там, де їх має бути менше, дають менше втіхи там, де її повинно бути більше, і завдають шкоди без потреби» [12]. Водночас він

вчить необхідності володіти собою. Ось як він фомулює свій егалітаризм: «Високородних ми шануємо і палко любимо, але не низькородних. Це варварський звичай. Бо, що стосується наших природних обдарувань, то всі ми тут рівні, на будь-який погляд, народилися греками чи варварами... всі ми дихаємо повітрям через рот і ніс».

Подібний егалітаризм висловлював софіст Гіппій, якого Платон представляє, коли той звертається до своїх слухачів: «Мужі, що зібралися тут! Я вважаю, що ми всі тут родичі, свояки і співгромадяни — за природою, а не за законом: адже подібне споріднене з подібним за природою, а закон — тиран над людьми — приневолює до такого, що багато в чому суперечить природі» [13]. Цей дух був пов'язаний з афінським рухом проти рабства (згаданим у розділі 4), про який Евріпід сказав: «Саме лише ім'я ганьбить раба, що з усіх боків може бути чудовим і по-справжньому рівним до вільнонародженого». В іншому місці він промовляє: «Людський природний закон — це рівність». Алкідам, учень Горгія і Платонів сучасник, писав: «Бог сотворив усіх людей вільними; ніхто не є рабом за природою». Подібні погляди висловлювалися Лікофроном, ще одним представником Горгієвої школи: «Блиск високородності гаданий, і його привілеї грунтуються лише на домовленості».

Виступаючи проти цього видатного гуманістичного руху — руху «Великого покоління», як я назву його в розділі 10,— Платон та його учень Арістотель висунули теорію біологічної та моральної нерівності людини. Греки і варвари нерівні за природою. Різниця між ними така сама, як між природними господарями і природними рабами. Природна нерівність людей є однією з причин того, що вони живуть разом, бо їхні природні обдарування доповнюють одне одне. Суспільне життя починається з природної нерівності і повинно продовжуватися на цих засадах. Далі я розгляну ці доктрини докладніше. Наразі вони здатні послужити прикладом того, як біологічний натуралізм можна використати для обстоювання зовсім протилежних етичних доктрин. У світлі нашого попереднього аналізу неможливості базувати норми на фактах, цей наслідок не є несподіваним.

Такі міркування, втім, певно, недостатні, щоб зруйнувати таку популярну теорію, як біологічний натуралізм. Тому я пропоную ще два більш безпосередні аргументи для критичного аналізу. Спершу слід визнати, що певні зразки

поведінки можна описати, як більш «природні», ніж інші зразки, як то ходіння без одягу чи вживання тільки сирої їжі. Деякі люди вважають, що вже одне це виправдовує вибір таких зразків поведінки. Але тоді буде зовсім неприродно цікавитися мистецтвом, наукою чи навіть доказами на користь натуралізму. Вибір способу життя, який відповідає «природі» як найвищому стандарту, веде, зрештою, до наслідків, що для багатьох виявляться несподіваними; він веде не до більш природної форми цивілізації, а до варварства [14]. Другий аргумент є важливішим. Біологічний натураліст припускає, що він може вивести норми з природних законів, які визначають стан здоров'я, і т. і.,— якщо він не буде наївно вірити, що нам не потрібно запроваджувати хоч які б то було норми, а просто жити відповідно до «законів природи». Він не помічає тієї обставини, що робить *вибір*, *приймає рішення*; адже може бути й так, що деякі люди цінують певні речі вище за здоров'я (приміром, багато хто свідомо ризикував своїм життям в інтересах медицини). А тому він помиляється, коли вірить, що не приймав рішення, або що він вивів свої норми з біологічних законів.

2) Етичний позитивізм поділяє з біологічною формою етичного натуралізму віру в те, що ми повинні *намагатися* звести норми до фактів. Але в даному разі це вже соціологічні факти, а саме, чинні моральні норми. Позитивізм твердить, що немає іншої норми, крім закону, який фактично був запроваджений чи «обґрунтований» і який відтак має незаперечне існування. Інші стандарти вважаються нереальними фантазіями. Чинні закони — ось єдиний можливий етичний стандарт: що є, те і добре. (Хто сильний, той і правий.) Згідно з деякими формами цієї теорії, величезним непорозумінням є віра в те, що індивід може судити про норми суспільства; скоріше, суспільство надає мірило, за яким слід судити індивіда.

По суті, з історичної точки зору, етичний (моральний чи юридичний) позитивізм майже завжди був консервативним, або навіть авторитарним, і часто посилався на авторитет Бога. Його аргументи, по-моєму, витікають із гаданої довільності норм. Ми повинні вірити в існуючі норми, проголошує він, бо ми не в змозі знайти для себе кращих норм. На це можна закинути: «А як же норма «*Ми повинні вірити* і т. д.»?» Якщо це *лише* чинна норма, то її не можна вважати доказом на користь цих норм. Але якщо вона

апелює до нашої проникливості, тоді тим самим визнає, що, зрештою, ми здатні самі винаходити норми. І коли нам велять приймати норми влади, бо ми не здатні судити про них, то як же ми можемо судити про те, чи виправдані претензії на владу, і про те, чи не підемо ми за фальшивим пророком? А якщо норма твердить, що фальшивих пророків не буває, оскільки закони у будь-якому разі довільні, а відтак головне мати хоч якісь закони, тоді ми можемо запитати себе: «Чому ж так важливо взагалі мати закони? Адже якщо немає вищих стандартів, то чому б нам не відмовитись від законів?» (Ці зауваження, певно, можуть вказати на причини моєї віри в те, що авторитарні чи консервативні принципи, як правило, дуже близькі до етичного нігілізму; або, якщо сформулювати інакше, крайнього морального скептицизму, зневіри в людину та її здібності.)

Тоді як теорія природних прав з плином історії часто пропонувалася на підтримку егалітарних та гуманістичних ідей, позитивістська школа, найчастіше, перебувала у ворожому їй таборі. Але це не більше ніж випадковість. Як було показано, етичний натуралізм можна використовувати із зовсім різними намірами. (Нещодавно його послідовники все заплутали, ототожнивши певні гадані «природні» права і обов'язки з «природними законами».) І навпаки, є гуманістичні та прогресивні позитивісти. Бо якщо всі норми довільні, чом би не бути терпимими? Це типова спроба виправдати гуманістичний підхід у руслі позитивізму.

3) Психологічний або спіритуалістичний натуралізм є до певної міри поєднанням двох попередніх поглядів, і його якнайкраще можна пояснити за допомогою аргументу проти однобічності цих поглядів. Етичний позитивіст правий, твердить цей аргумент, коли наголошує на умовності всіх норм, тобто на тому, що вони створені людиною і людським суспільством. Але він не помічає тієї обставини, що в такому разі вони є виразом психологічної та духовної природи людини і людського суспільства. Біологічний натураліст правий, припускаючи, що є певні природні призначення чи цілі, з яких ми можемо вивести природні норми, але він не помічає тієї обставини, що нашими природними стремліннями не обов'язково є здоров'я, розваги, їжа, житло чи розмноження. Людська натура така, що люди, чи принаймні декотрі з людей, не хочуть жити хлібом єдиним,

вони шукають вищого призначення, духовних вершин. Отже, ми можемо вивести істинні природні стремління людини з її справжньої природи, вивести природні норми життя з її природного призначення.

Цю правдоподібну думку, по-моєму, вперше сформулював Платон, який у цьому питанні перебував під впливом Сократової доктрини душі, тобто Сократового вчення про те, що дух головніший від плоті [15]. Спіритуалістичний натуралізм для наших почуттів безперечно набагато привабливіший, ніж дві попередні точки зору. Втім, як і попередні, він може поєднуватися з будь-яким етичним рішенням; як з гуманістичним ставленням, так і з обожнюванням сили. Адже можна, приміром, вирішити, що всі люди є учасниками цієї спірітуальної людської природи, або ж ми можемо наполягати, подібно до Геракліта, на тому, що багато людей «натоптують свої животи, як звірі», а відтак є нижчими за природою, і лише кілька обраних гідні духовної спільності людей. Відповідно, спіритуалістичний натуралізм часто використовувався, зокрема Платоном, щоб виправдати природні привілеї «шляхетних», чи «обраних», чи «мудрих», чи «природних вождів». (Платонову точку зору буде розглянуто в подальших розділах). З іншого боку, її використовували прихильники християнської та інших гуманістичних [16] форм етики, зокрема Т. Пейн та І. Кант, вимагаючи визнання «природних прав» кожної окремої людини. Зрозуміло, що спіритуалістичний натуралізм можна використати для захисту будь якої «позитивної», тобто існуючої, норми. Бо завжди можна заявити, що ці норми не мали б сили, якби вони не виражали певних рис людської натури. В такий спосіб, спіритуалістичний натуралізм в практичних питаннях може стати на один щабель із позитивізмом, попри їхню традиційну суперечність. По суті, ця форма натуралізму настільки широка і настільки розпливчаста, що її можна використати для обстоювання будь-якої концепції. Немає нічого такого, що хоч коли-небудь спадало людині на гадку, чого не можна було б назвати «природним», бо якби воно не відповідало його природі, то як воно могло спасти їй на думку?

Подивившись на цей короткий аналіз, не можна не розрізнити дві головні тенденції, що загороджують шлях до прийняття критичного дуалізму. Перша — це загальна тенденція до монізму [17], так би мовити, до зведення норм до

фактів. Друга, глибша, і, можливо, є підгрунтям для першої. Вона базується на нашому острасі визнати перед собою, що відповідальність за наші етичні рішення цілком за нами і ми не можемо перекласти її на кого-небудь іншого — ані на Бога, ані на природу, ані на суспільство, ані на історію. Усі ці етичні теорії мають на меті знайти когось або, можливо, певний аргумент, який зняв би з нас цей вантаж [18]. Та ми не можемо ухилитися від цієї відповідальності. Яку б владу ми не обирали, це ми обираємо її. І тільки обманюємо себе, якщо не розуміємо цієї простої думки.

VI

Тепер повернімося до грунтовнішого аналізу Платонового натуралізму та відношення останнього до історицизму. Платон, звісно, не завжди вживав термін «природа» в одному й тому ж розумінні. Найважливіше значення, яке він вкладає в нього, на мою думку, практично тотожне тому, яким він наділяє термін «сутність». Таке використання терміна «природа» й досі живе серед есенціалістів. І сьогодні можна почути, приміром, про природу математики, про природу індуктивного висновку чи про «природу щастя й злиденності» [19]. Відтак у Платона «природа» означає приблизно те саме, що й «форма» або «ідея», оскільки «форма» чи «ідея» речі, як було показано вище, також є її сутністю. Мабуть, головна різниця між природою і «формами» чи «ідеями» полягає ось у чому. «Форма» чи «ідея» чуттєвої речі, як ми бачили, існує не в самій речі, а відокремлено від неї: вона її прабатько, стародавній предок. Але ця «форма» чи предок передає чуттєвим речам дещо успадковане від роду або раси, а саме, їхню природу. Ця природа, отже, є вродженою первісною якістю речі, а відтак, її притаманною сутністю. Це — первинна здатність чи характер речі, які визначають ті її властивості, що складають основу її подібності до «форми» чи «ідеї» і вродженій участі у ній.

Відтак, «природне» — це вроджене, первісне і божественне в речі, тоді як «штучне» — те, що було пізніше змінене, додане або нав'язане їй людиною шляхом зовнішнього примусу. Платон часто твердить, що всі витвори людського «мистецтва» в кращому разі є лише копіями «природних»

чуттєвих речей. Та оскільки чуттєві речі у свою чергу самі є лише копіями божественних «форм» чи «ідей», то твори мистецтва — це копії з копій, удвічі віддаленіші від реальності, а тому і менш добрі, менш реальні, менш справжні [20], чим навіть (природні) плинні речі. Ми бачимо, що тут Платон погоджується з Антифонтом [21] принаймні в одному питанні, а саме — в припущенні, що протистояння між природою і умовністю чи мистецтвом відповідає такому протистоянню між правдою та фальшем, між дійсністю та примарою, між первісними чи оригінальними та вторинними чи рукотворними речами, між об'єктами раціонального пізнання і об'єктами обманливого судження. Протистояння відповідає також, згідно з Платоном, суперечності між «плодами божественної майстерності» чи «витворами божественного мистецтва» і тим, «що людина робить з ними, тобто творами людського мистецтва» [22]. Усі ті речі, на неперехідній вартості яких хоче наголосити Платон, він називає природними, на противагу до штучних. Отож, він твердить у «Законах», що душу слід вважати первинною відносно до всіх матеріальних речей і тому про неї треба говорити як про таку, що існує за природою: «Невідомо майже нікому... яке значення вона має, а надто яке її виникнення. Адже душа — це щось первісне, що виникло раніше за всі тіла... Людям хочеться називати «природою» виникнення першооснов. Але якщо виявиться, що першоосновою і є душа, а не вогонь і не повітря... то найправильніше буде сказати, що саме душа здебільшого існує від природи» [23]. (Платон тут знову підтверджує свою стару теорію про те, що душа ближча до «форм» чи «ідей», ніж тіло; теорія, на якій базується також його доктрина безсмертя.)

Але Платон не лише вчить, що душа первинна по відношенню до інших речей, а отже, існує «за природою». Він часто вживає термін «природа» стосовно людини також для позначення духовних можливостей, здібностей чи природних талантів, і, отже, ми можемо твердити, що людська «натура» — це майже те саме, що і її «душа». Це — божественний принцип, через який вона причетна до «форми» чи «ідеї», до божественного стародавнього предка свого роду. Термін «рід» також часто вживається у дуже схожому значенні. Оскільки «рід» об'єднаний належністю до колін від одного прабатька, то він повинен також об'єднуватись і спільною природою. Отож, терміни «природа» і «рід» часто

вживаються Платоном як синоніми, хоча б тоді, коли він говорить про «рід філософів» і тих, хто має «філософську природу», даючи зрозуміти, що обидва ці терміни дуже близькі до термінів «сутність» та «душа».

Платонова теорія «природи» відкриває новий підхід до історицистської методології. А що, певно, завдання науки взагалі полягає в дослідженні справжньої природи об'єктів її вивчення, то завданням суспільної чи політичної науки буде вивчення природи людського суспільства і держави. Але природа речі, за Платоном,— це її походження; або принаймні вона визначається її походженням. Отже, методом будь-якої науки має стати дослідження походження речей (їхньої «причини»). Цей принцип, застосовно до науки про суспільство і політику, веде до необхідності вивчення походження суспільства і держави. Історія таким чином вивчається не заради історії, а служить *методом* суспільствознавства. Це і є історицистська методологія.

У чому ж полягає природа людського суспільства і держави? Згідно з історицистським методом, це фундаментальне питання соціології слід переформулювати так: яке походження суспільства і держави? Відповідь, наведена Платоном у «Державі», а також у «Законах» [24], узгоджується з точкою зору, описаною перед цим як спірітуалістичний натуралізм. Суспільство виникло внаслідок домовленості, *соціального договору*. Причому внаслідок природної домовленості, тобто такої, що грунтується на людській природі, а точніше кажучи, на суспільній природі людини.

Суспільна природа людини коріниться у *недосконалості людського індивіда*. Заперечуючи Сократові [25], Платон вчить, що людський індивід не може бути самодостатнім через обмеженість, притаманну людській натурі. Хоча Платон твердить, що є зовсім різні ступені людської досконалості, виявляється, що нечисленні порівняно досконалі люди все-таки залежать від інших (менш досконалих), хоча б у брудній і тяжкій праці, яку ті виконують замість них, коли вже ні в чому іншому [26]. Таким чином, навіть «рідкісні і непересічні натури», що наближаються до довершеності, залежать від суспільства, від держави. Вони здатні досягти досконалості лише через державу і в державі. Досконала держава повинна надавати їм належне «соціальне середовище», без якого вони неминуче зростатимуть зіпсованими і деградованими. Отже, державу слід ставити

вище за індивіда, оскільки лише держава може бути самодостатньою, «незалежною», досконалою і здатною обертати на добро неминучу недосконалість індивіда.

Отож, індивід і суспільство взаємозалежні. Одне завдячує своїм існуванням іншому. Суспільство завдячує своїм існуванням людській натурі, і зокрема браку в ній самодостатності, а індивід завдячує своїм існуванням суспільству, бо він не є самодостатнім. Та всередині цих стосунків взаємозалежності, верховенство держави над індивідом проголошує себе у різні способи. Хоча б у тому факті, що зерно розпаду і розбрату в досконалій державі не проростає в самій державі, а радше в індивідах, воно коріниться в недовершеності людської душі, людської натури або точніше, в тому факті, що людський рід схильний до виродження. До розгляду причин політичного розпаду і його залежності від виродження людської душі, людської натури я ще повернуся, та спершу мені хочеться зробити кілька зауваг щодо певних характерних рис Платонової соціології, зокрема до його інтерпретації теорії соціального договору, а також до його погляду на державу як на надособистість, тобто його версії біологічної чи органічної теорії держави.

Точно не відомо, хто перший запропонував теорію походження законів від соціального договору — Протагор чи Лікофрон (чию теорію буде проаналізовано в наступному розділі). У будь-якому разі, ця теорія тісно прив'язана до Протагорового конвенціоналізму. Вже та обставина, що Платон свідомо поєднав деякі конвенціоналістські ідеї, в тому числі навіть одну з версій договірної теорії, з натуралізмом, вказує на те, що конвенціоналізм у своєму первісному вигляді не підтримував думку про цілковиту довільність законів, а Платонові зауваження до вчення Протагора підтверджують це [27]. Наскільки Платон усвідомлював конвенціоналістський елемент в його варіанті натуралізму, видно з уривка із «Законів». Тут Платон наводить низку різноманітних принципів, на яких може грунтуватися політична влада, згадуючи Піндарів біологічний натуралізм (див. вище), тобто «той принцип, що сильний повинен правити, а слабкий коритися йому», який він описує як принцип відповідний природі, «як колись сказав фіванський поет Піндар». Платон протиставляє цей принцип іншому, якого він радить додержуватись, доводячи, що той поєднує конвенціоналізм з натуралізмом: «Та найголовнішою вимо-

гою, певне, є той принцип, щоби нетямущий ішов за керівництвом мудрого і був під його владою. Втім, о наймудріший Піндар, на мою думку, це, мабуть, і не суперечить природі; я сказав, що природі відповідає не насильницька влада закону, але доброхітне корення йому» [28].

У «Державі» ми також знаходимо елементи конвенціоналістської договірної теорії в подібному поєднанні з елементами натуралізму (і утилітаризму). «Держава виникає, — читаємо ми,— тому, що кожний з нас не здатен задовольнити самого себе... чи ти приписуєш початок суспільства чомусь іншому?.. Багато людей збираються разом... щоб надавати один одному допомогу. Таким чином вони щось дають один одному і щось отримують, і кожен вважає, що так йому буде краще [29]. Отже, люди збираються, щоб кожному було краще, а це вже елемент договірної теорії. Але за цим криється та обставина, що вони не можуть задовольнити самі себе — риса людської природи, що є елементом натуралізму. Цей елемент розвивається далі: «...Люди народжуються не дуже схожими одне на одного, їхня природа буває різною, та й здібності до тієї чи іншої справи також... Хто краще працює — той, хто володіє багатьма мистецтвами чи тільки одним?.. Тому можна зробити все у більшій кількості, краще та легше, якщо виконувати одну яку-небудь роботу відповідно до своїх природних нахилів».

Ось так Платон запроваджує економічний принцип розділу праці (нагадуючи нам про спорідненість між Платоновим історицизмом та матеріалістичним тлумаченням історії). Але в Платона цей принцип базується на елементі біологічного натуралізму, а саме на твердженні про природну нерівність людей. Спочатку ця думка накидається підсвідомо і, начебто, наївно. Та в наступному розділі ми побачимо, що вона тягне за собою далекосяжні наслідки. Справді, єдиним суттєво важливим розділом праці виявляється розділ між тими, хто править, і тими, хто кориться, основою якого проголошують природну нерівність між господарями і рабами, між розумними і нетямущими.

Ми пересвідчились, що в Платоновій точці зору значне місце посідають елементи як конвенціоналізму, так і біологічного натуралізму. Це й не дивно, коли згадати, що його точка зору цілком збігається зі спіритуалістичним натуралізмом, котрий через свою розпливчастість з легкістю дозволяє робити такі поєднання. Такий спіритуалістичний

варіант натуралізму, мабуть, найкраще сформульовано в «Законах»: «Вони кажуть, що найвидатніші і найгарніші з речей зроблені природою... а менш важливі — мистецтвом». До цього моменту він погоджується, але потім накидається на матеріалістів, які твердять: «вогонь, вода, земля і повітря — все це існує завдяки природі... і що всяке законодавство обумовлене нібито не природою, а мистецтвом, ось чому його положення такі далекі від істини». Заперечуючи цей погляд, Платон спершу показує, що по-справжньому «існують за природою» ні тіла, ні стихії, а лише душа»[30]. (Я вже цитував цей уривок раніше), і з цього він робить висновок, що порядок і закон також повинні бути притаманні природі, позаяк вони є плодами душі: «Якщо виявиться, що душа (тобто спіритуалістичне) старша за тіло, тоді й усе, що відноситься до душі, буде старшим за все, що відноситься до тіла... І душа править усім». Це створює теоретичний підмурок для вчення про те, що «закони і мистецтво — створіння природи чи не нижчі за природу, хоча б тому, що народжені розумом і правдивою думкою». Це очевидне твердження спіритуалістичного натуралізму, поєднаного з консервативними позитивістськими поглядами: «настанови щодо законів, які були записані, стоятимуть непохитно і коли завгодно послужать викриттю».

З усього вищесказаного видно, що докази, виведені з Платонового спіритуалістичного натуралізму, цілковито неспроможні допомогти у розв'язанні питання, котре може виникнути відносно «справедливого» чи «природного» характеру якого-небудь окремого закону. Спіритуалістичний натуралізм занадто розпливчастий, щоб його можна було застосувати до хоч якоїсь практичної проблеми. Крім кількох загальних аргументів на користь консерватизму, він нічого не може дати. На ділі все залежить від мудрості видатного законодавця (богоподібного філософа, чий образ, зокрема в «Законах», безперечно є автопортретом. Див. також розділ 8). Втім, на противагу до спіритуалістичного натуралізму, Платонова теорія взаємозалежності суспільства та індивіда, як і його антиегалітарний біологічний натуралізм, веде до конкретніших висновків.

VII

Раніше вже зазначалося, що через свою самодостатність ідеальна держава нагадує Платонові досконалого індивіда, а окремий громадянин — недосконалу копію держави. Ця точка зору, згідно з якою держава — це своєрідний надорганізм, чи Левіафан, вводить на Заході так звану органічну чи біологічну теорію держави. Принцип, на якому побудована ця теорія, буде піддано критиці нижче [31]. Тут я насамперед хочу привернути увагу до тієї обставини, що Платон не обстоює цю теорію, він навіть чітко її не формулює. Але вона досить ясно прозирає; справді, основоположна аналогія між державою і людським індивідом є однією з головних тем «Держави». У цьому зв'язку варто згадати, що ця аналогія радше послуговує подальшому аналізу індивіда, аніж держави. Хтось, певно, захищатиме точку зору, що Платон (можливо, під впливом Алкмеона) запропонував не стільки біологічну теорію держави, скільки політичну теорію людського індивіда [32]. Цей погляд, по-моєму, цілковито узгоджується з його доктриною про те, що індивід нижчий за державу і є її недосконалою копією. Там, де Платон вводить свою фундаментальну аналогію, вона вживається саме у такий спосіб, тобто як метод пояснення і висвітлення ролі індивіда. Місто, говориться, є більшим за індивіда, а тому його легше вивчати. Ось як Платон обгрунтовує свою пропозицію: «ми почнемо наше дослідження (про природу справедливості) в місті, а потім точнісінько так продовжимо його і в окремій людині, тобто побачимо в ідеї меншого подобу більшого... Чи не легше за такої умови буде помітити те, що ми шукаємо?»

З того, як Платон запроваджує цю точку зору, видно, що він (і, можливо, його читачі) сприймав свою основоположну аналогію як аксіому. Це цілком може бути симптомом ностальгії, туги за об'єднаним і гармонійним, «органічним» містом, тобто за державою на засадах примітивного суспільства (див. розділ 10). Місто-держава, за його словами, повинно залишатись маленьким і зростати тільки доти, доки його зростання не загрожує єдності. Вся держава в цілому повинна стати, за природою, єдиною, а не множинною [33]. Таким чином, Платон наголошує на «виключності» чи індивідуальності міста. Але він також наголошує і на «множинності» людського індивіда. Аналізуючи окрему

душу та її поділ на три складові: розум, енергію та звірячий інстинкт, які відповідають трьом класам його держави: охоронцям, воїнам та трударям (які й далі «натоптують свої животи, як звірі», за висловом Геракліта), Платон доходить до того, що протиставляє ці складові одна одній так, начебто вони «різні й ворожі люди» [34]. «Отже, нам кажуть,— пише Дж. Гроут,—що хоча людина і виглядає, як Однинна, насправді вона — Множинна... попри те, що Держава виглядає Множинною, насправді — вона Однинна». Очевидно, що це співвідноситься з ідеальним характером держави, недосконалою копією якої є окрема особа. Такий наголос на цілісності і єдності — зокрема держави, а, можливо, й цілого світу — можна назвати «холізмом». Платонів холізм, як на мене, тісно пов'язаний з племінним колективізмом, про який згадувалося в попередніх розділах. Платон тужив за втраченою єдністю племінного життя. Плинне життя в розпал соціальної революції здавалося йому нереальним. Тільки стабільне ціле, постійний колектив, має реальність, а не скороминущий індивід. Для індивіда «природно» коритися цілому, яке є не просто збориськом індивідів, а «природною» одиницею вищого порядку.

Платон наводить багато блискучих соціологічних описів цього «природного», тобто племінного, чи колективістського, способу суспільного життя: «Закон,— пише він у «Державі»,— ... ставить собі за мету процвітання всієї держави. То переконуванням, то примусом він забезпечує згуртованість усіх громадян, роблячи так, щоб вони були взаємно корисні один одному такою мірою, якою вони корисні для суспільства в цілому. Видатних людей він включає до держави не для того, щоб надати їм можливість ухилятися куди хто захоче, але щоби самому використовувати їх для зміцнення держави» [35]. Те, що в цьому холізмі є емоційний естетизм, туга за красою, видно хоча б з такої фрази в «Законах»: «Кожен митець робить все заради цілого, а не ціле заради частки». У тому ж уривку ми знаходимо посправжньому класичне формулювання політичного холізму: «Ціле виникає не заради тебе, а, навпаки, ти — заради нього». Всередині цього цілого нерівні від природи різні індивіди та групи індивідів повинні виконувати свої певні і дуже нерівні функції.

Усе це мало б засвідчити, що Платонова теорія була

різновидом органічної теорії держави, навіть якщо він часом і не говорив про державу, як про організм. Та оскільки Платон все-таки говорив, то його безперечно слід вважати популяризатором, чи, скоріше, одним із засновників цієї теорії. Його варіант теорії можна охарактеризувати як суб'єктивний або психологічний, оскільки він описує державу не як взагалі подібну до того чи іншого організму, а як тотожну людському індивіду, а конкретніше — людській душі. Зокрема, хвороба держави, розпад її єдності асоціюється з хворобою людської душі, людської натури. Фактично, хвороба держави не лише співвідноситься, а й прямо залежить від загнивання людської натури, а точніше представників правлячого класу. Кожна окрема стадія занепаду держави спричиняється відповідною стадією занепаду людської душі, людської природи, людського роду. А що моральну деградацію тлумачать як таку, що грунтується на расовому виродженні, то ми можемо твердити, що біологічний елемент у Платоновому натуралізмі виявляється, зрештою, найістотнішою складовою частиною його історицизму. Адже історія падіння першої досконалої держави — це ніщо інше, як історія біологічного виродження людського роду.

VIII

У попередньому розділі згадувалося, що проблема початку зміни та розвалу є однією з головних труднощів Платонової історицистської теорії суспільства. Не можна припустити, що перше, природне і досконале місто-держава несло в собі сім'я тліну, «бо місто, яке несе в собі сім'я тліну, вже тільки з цієї причини повинно вважатися... недосконалим»[36]. Платон намагається подолати цю трудність, перекладаючи вину за це на свій універсальний, історичний, біологічний і, можливо, космологічний еволюційний закон занепаду, а не на особливості будови першого ідеального міста[37]: «Усьому, що виникло, буває кінець». Але ця загальна теорія не забезпечує цілком задовільного розв'язання, бо не пояснює, чому навіть досить досконала держава не здатна уникнути закону розпаду. І справді, Платон натякає, що історичного розпаду можна було б уникнути[38], якби першою чи природною державою правили освічені філософи. Але ці правителі не були філософа-

ми. Їх не вчили (як він вимагає для правителів свого занебесного міста) математики та діалектики, а для того, щоб уникнути занепаду, їх слід було ознайомити з високими таїнами євгеніки, науки про «підтримання чистоти раси охоронців», і щоб благородні метали в їхніх жилах не змішалися з низькими металами ремісників. Але ці високі таємниці важко даються. Платон різко розмежовує в галузях математики, акустики та астрономії прості (оманливі) судження, що грунтуються на досвіді, і отже, не можуть бути точними, а завжди перебувають на нижчому рівні, і чисте раціональне знання, вільне від чуттєвого сприйняття, а відтак точне. Цю різницю він поширює також і на євгеніку. Суто емпіричне мистецтво селекції не може бути точним, тобто воно не може тримати расу ідеально чистою. Це пояснює падіння первісного міста, яке було настільки добрим, тобто настільки схожим на свою «форму» чи «ідею», що «місто, побудоване таким чином, важко похитнути. Але і воно зазнає руйнування», і далі Платон розвиває свою теорію селекції та викладає історію Числа і Падіння людини.

Усі рослини і тварини, каже він, слід розводити відповідно певних періодів часу, якщо ми хочемо уникнути неродючості і виродження. Певні знання цих періодів, пов'язані з тривалістю життя роду, будуть у розпорядженні правителів ідеального міста, які стануть застосовувати їх для селекції раси панів. Втім, таке знання не буде раціональним, а лише емпіричним; воно буде *«розрахунками, яким допомагають відчуття»* (пор. з наступною цитатою). Та, як ми щойно бачили, сприйняття і досвід не можуть бути точними і достовірними, оскільки їхніми об'єктами є не чисті «форми» чи «ідеї», а світ плинних речей. А що вихователі не володіють іншим кращим знанням, то порода не може бути чистою, а відтак неминуче вироциться. Ось як Платон пояснює цю обставину: «Щодо твого роду (тобто роду людей, на противагу до тварин), то хоч і мудрі ті, кого ви виховали як керівників держави, але і вони анітрохи більше за інших людей будуть спроможні визначити шляхом обчислення, що грунтується на відчутті, найкращу пору для плодоносіння і, навпаки, час неплідності». А за браком раціонального методу [39] «цього їм не збагнути, і вони стануть народжувати дітей у недозволений час». Далі Платон досить таємниче натякає, що ось тепер є спо-

сіб уникнути цього завдяки відкриттю чисто раціональної математичної науки, яка володіє «Платоновим числом» (число, що визначає Справжній час для людського роду),— ключем до опанування законом вищої євгеніки. Та оскільки вихователі давнини не знали Піфагорового містицизму чисел, а отже, і цього ключа до високого знання виховання, то й ідеальній природній державі не пощастило уникнути занепаду. Привідкривши секрет свого таємничого числа, Платон провадить: «Це... число має вирішальне значення для кращої чи гіршої якості народжень. Коли це буде невдогад нашим охоронцям і вони невчасно [40] зведуть наречених з нареченими, то не народяться діти з гарними природними здібностями і зі щасливою долею. Навіть найкращі з них... не будуть гідними наступниками своїх батьків, а лиш тільки посядуть вони місця охоронців, то одразу почнуть зневажати нас» — тобто у питаннях мусичного та гімнастичного виховання, як особливо наголошує Платон, у нагляді за селекцією. «І з їхнього середовища вийдуть правителі не надто здібні боронити і випробовувати Гесіодові покоління — адже і в вас вони ті ж, тобто золоте, срібне, бронзове і залізне. Коли залізо домішається до срібла, а мідь до золота, виникнуть невідповідності та недоладні відхилення, а це, хоч би де воно відбулось, одразу породжує ворожість і чвари. Треба визнати, що, хоч би де виник розбрат, він завжди такої природи».

Така Платонова версія Числа і Падіння людини. Це — основа історицистської соціології, зокрема його фундаментального закону соціальних революцій, який було розглянуто в попередньому розділі [41]. Расове виродження пояснює виникнення розбрату всередині правлячого класу, а отже, і джерело всього історичного розвитку. Внутрішнє роз'єднання людської природи, розкол душі, веде до розколу панівного класу. А згідно з Гераклітом, війна, класова війна — це батько і рушій усіх змін та історії людства, і є нічим іншим, як історією розпаду суспільства. Ми бачимо, що Платонів ідеалістичний історицизм, зрештою, базується не на спіритуалістичній, а на біологічній основі; він грунтується на своєрідній метабіології [42] людського роду. Платон був не тільки натуралістом, що запропонував біологічну теорію держави, він також першим висунув біологічну та расову теорію соціальної динаміки, політичної історії. «Платонове число,— каже Дж. Адам [43],— є таким

чином оправою, в яку встановлено Платонову «Філософію історії».

Гадаю, що під кінець цього короткого огляду Платонової дескрептивної соціології слід зробити певні висновки.

Платонові вдалося побудувати на диво правдиву, хоча, звісно, дещо ідеалізовану, реконструкцію раннього грецького племінного та колективістського суспільства подібного до того, що збереглося в Спарті. Аналіз сил, зокрема економічних сил, які загрожують стабільності такого суспільства, дозволив йому зробити опис як загальної політики, так і соціальних інститутів, необхідних для її консервації. Крім того, він наводить *логічну* реконструкцію економічного та історичного розвитку грецьких міст-держав.

Ці здобутки принижуються його ненавистю до суспільства, в якому він жив, а також його романтичним захопленням стародавньою племінною формою суспільного життя. Саме таке ставлення привело його до сформулювання неспроможного закону історичного розвитку, тобто закону загальної деградації чи занепаду. Це ж ставлення є причиною появи ірраціональних, фантастичних та романтичних елементів у його, з усіх поглядів, блискучому аналізі. З іншого боку, якраз Платонова особиста зацікавленість та небезсторонність загострили його спостережливість і уможливили таке досягнення. Платон вивів свою теорію з фантастичної філософської доктрини, що змінюваний видимий світ — це *лише* деградуюча копія незмінного і невидимого світу. Але це дотепна спроба поєднати історицистський песимізм з онтологічним оптимізмом призводить, після детальної розробки, до певних труднощів. Ці труднощі змусили Платона сприйняти біологічний натуралізм, який вів (разом із «психологізмом» [44], тобто теорією залежності суспільства від «людської природи» його членів) до містицизму і забобонів і досяг апогея у псевдораціональній математичній теорії селекції. Вони навіть поставили під загрозу вражаючу цілісність його теоретичної споруди.

IX

Озираючись на цю споруду, ми можемо коротко проаналізувати проект, за яким її побудовано [45]. Цей проект, розроблений видатним будівничим, свідчить про фундаментальний метафізичний дуалізм Платонової думки. У сфері

логіки цей дуалізм виявляє себе як протистояння одного до багатьох. У галузі епістемології це — протистояння між раціональним знанням, що базується на чистій думці, і судженням, яке ґрунтується на окремому досвіді. В галузі онтології це — протистояння між одним, первісним, незмінним, справжнім, реальним і багатьма змінними, обманливими, зовнішніми; між чистим існуванням і становленням, а точніше, переміною. У сфері космології це — протистояння між тим, що породжує, і тим, що породжується і має загинути. В етиці — між добром, тобто тим, що не міняється, і злом, тобто тим, що розпадається. В політиці — протиставлення єдиного колективу, держави, здатної досягти досконалості й автократії, і великої маси людей — багатьох індивідів, окремих людей, котрі завжди залишаються недосконалими і залежними, чиї особливості слід придушувати заради єдності держави (див. наступний розділ). На мою думку, вся його дуалістична філософія народилася від Платонового палкого бажання пояснити різницю між баченням ідеального суспільства і ненависним фактичним станом справ на соціальному терені — контраст між стабільним суспільством і суспільством, що зазнає радикальних змін.

XI

ПЛАТОНОВА ПОЛІТИЧНА ПРОГРАМА

Розділ 6. ТОТАЛІТАРНА СПРАВЕДЛИВІСТЬ

Аналіз Платонової соціології полегшує виклад його політичної програми. Головні вимоги Платона можна виразити однією з двох формул: перша стосується його ідеалістської теорії зміни й покою, а друга — натуралізму. Отже, ідеалістська формула: «Заборонити всі політичні зміни!» Переміна — це зло, а спокій — добро [1]. Змін можна уникнути, якщо держава є точною копією її оригіналу, тобто «форми» чи «ідеї» міста. Якби ми запитали, як це зробити на практиці, то отримали б у відповідь натуралістичну формулу: «Назад до природи!» Назад до первісної держави наших пращурів, примітивної держави, заснованої згідно з людською природою, а відтак стабільної; назад до племінної патріархії часів, що передували Падінню, до природного класового правління мудрої меншості нетямущою більшістю.

На мою думку, практично всі елементи Платонової політичної програми можна вивести з цих вимог. А вони, у свою чергу, засновуються на історицизмі; їх треба поєднувати з його соціологічними доктринами про умови стабільності класового правління. Ось її головні, як мені здається, складові елементи:

А) Суворе розмежування класів, тобто правлячий клас, що складається з пастирів та сторожових собак, слід повністю відділити від людського стада.

Б) Ототожнення долі держави з долею панівного класу; інтерес виключно до цього класу та його єдності, обожнювання цієї єдності, тверді правила селекції та виховання цього класу, а також суворий нагляд і спільність інтересів його представників.

Із цих головних елементів можна вивести й інші, хоча б такі:

В) Правлячий клас володіє монополією на такі речі, як військова доблесть та навчання, а також на носіння зброї та отримання будь-якої освіти; але він усувається від участі в господарській діяльності, зокрема від заробленця грошей.

Г) Потрібна цензура усієї інтелектуальної діяльності правлячого класу, а також слід вести безперервну пропаганду, спрямовану на формування та уніфікацію світоглядів його представників. Усі нововведення в освіті, законодавстві та релігії стримувати або забороняти.

Д) Держава повинна бути самодостатньою. Вона має прагнути економічної автономії, бо інакше правителі будуть або залежні від гендлярів, або самі стануть гендлювати. Перша з цих альтернатив підірве їхню владу, а друга — їхню єдність і стабільність держави.

Гадаю, що цю програму можна з повним правом охарактеризувати як тоталітарну. І вже напевно, вона заснована на історицистській соціології.

Але чи це все? Чи немає інших рис Платонової програми, елементів, що не є ані тоталітарними, ані заснованими на історицизмі? Що ми можемо сказати про Платонове палке стремління до Добра і Краси, про його любов до Мудрості й Правди? А його вимога про те, що правити повинні мудрі, філософи? Як же бути з його сподіваннями зробити громадян його міста доброчесними і водночас щасливими? І з вимогою того, що держава повинна спиратися на Справедливість? Навіть ті, хто критикує Платона, вважають, що його політична доктрина, попри певні тотожності, чітко відрізняється від сучасного тоталітаризму саме з огляду на ці його цілі: щастя громадян, панування справедливості. Р. Кроссман, приміром, про чиє критичне ставлення до Платона можна судити з такої репліки: «Платонова філософія — це найлютіша і найзмістовніша атака на ліберальні ідеї, які висувала історія» [2], схоже все-таки вірив у Платонів намір «побудувати досконалу державу, в якій кожен громадянин буде по-справжньому щасливий». Ось ще один приклад. Джоуд, що розглядав схожість між Платоновою програмою і фашизмом, все-таки запевняє, що між ними є фундаментальна різниця, оскільки в Платоновій ідеальній державі «простолюдин... досягає такого щастя, яке відповідає його природі», а також тому, що така держава побудована на ідеях «абсолютного добра і абсолютної справедливості».

Попри ці аргументи, я вважаю, що Платонова політична програма, зовсім не будучи морально вищою за тоталітаризм, в головному тотожна з ним. На мою думку, заперечення проти цього погляду засновані на давньому і з гли-

бокими коренями упередженні на користь ідеалізації Платона. Те, що Кроссман чимало зробив для того, щоб виявити і розвіяти таке ставлення, видно з його зауваження: «Перед Великою війною... Платона... рідко звинувачували у реакціонізмі, у рішучому несприйнятті усіх принципів лібералізму. Навпаки, його якомога возвеличували... не поєднували зі щоденним життям, наголошуючи на його мрії про абстрактне Місто Бога» [3]. Втім, сам Кроссман не уник цієї тенденції, так чітко ним же сформульованої. Цікаво, що таке сприйняття Платона існувало так довго попри той факт, що Гроут і Гомперц вказували на реакційний характер певних доктрин, викладених у «Державі» та «Законах». Але й вони не побачили всього підтексту цих доктрин. Вони анітрохи не сумнівалися в Платоновому гуманізмі. І на їхню критику або не зважали, або тлумачили її як невдалу спробу оцінити і збагнути Платона, котрого християни вважали «християнином до Христа», а революціонери — революціонером. Такий прояв цілковитої віри в Платона й досі, безперечно, домінує, тому, наприклад, Філд гадає за потрібне застерегти своїх читачів, що «ми зовсім не зрозуміємо Платона, якщо вважатимемо його революційним мислителем». Звісно, це дуже правильно, але було б зовсім недоречним, якби не широка популярність тенденції робити з Платона революційного мислителя або принаймні прогресиста. Втім, і самому Філду притаманна подібна віра в Платона, бо, коли він провадить, що Платон перебував у «рішучій опозиції до нових і згубних тенденцій» його часу, далі з готовністю приймає Платонове свідчення про згубність цих нових тенденцій. Вороги свободи завжди обвинувачували її поборників у руйнуванні. І майже завжди їм вдавалося довести свою простодушність і доброту намірів.

Ідеалізацією видатного ідеаліста просякнуті не лише тлумачення Платонових творів, а й їхні переклади. Уїдливі Платонові репліки, які не узгоджувалися з уявленнями перекладача про те, що має говорити гуманіст, часто-густо або пом'якшувалися, або неправильно розумілися. Така тенденція розпочалася з перекладу самої назви Платонової, так званої, «Республіки». Тому, хто вперше почув цю назву, неминуче спадає на гадку, що її автор повинен бути лібералом, якщо вже не революціонером. Але назва «Республіка», як виявляється, є просто англійською формою латинського еквівалента грецького слова, яке не має нічого спільного

з республіканським ладом і яке слід було перекласти на англійську, як «Про державний устрій», або «Місто-держава», або «Держава». Традиційний переклад «Республіка» * , безперечно, доповнює загальне переконання у тому, що Платон просто не міг бути реакціонером.

Маючи на увазі все сказане Платоном про Добро і Справедливість та інші згадані ним ідеї, моя теза про чисто тоталітарний і антигуманістичний характер його політичних вимог потребує обґрунтування. Для того щоб захистити своє твердження, мені доведеться на наступні чотири розділи урвати аналіз історицизму і зосередитись на критичному розгляді згаданих етичних ідей, а також їхнього місця в Платонових політичних вимогах.

У цьому розділі буде розглянуто ідею Справедливості, а в трьох наступних — доктрину про те, що правити повинні наймудріші та найкращі, а також ідеї Правди, Мудрості, Добра та Краси.

Що ж ми насправді маємо на увазі, коли говоримо про «справедливість»? Не думаю, що мовні питання такого роду особливо важливі чи що на них можна дати визначену відповідь, оскільки такі терміни завжди вживаються у багатьох значеннях. Проте, гадаю, більшість із нас, а надто люди з гуманістичним світоглядом, мають на увазі ось що: а) рівний розподіл тягаря громадянства, тобто тих обмежень свободи, що необхідні для суспільного життя [4]; б) рівність громадян перед законом, звісно тоді, коли в) закони не підтримують і не засуджують окремих громадян, групи чи класи; г) безсторонність правосуддя; д) рівне користування перевагами (а не лише обмеженнями), які держава може запропонувати своїм громадянам. Якщо Платон розумів під словом «справедливість» щось подібне, тоді моє твердження про те, що його програма суто тоталітарна, буде хибним, а правими виявляться всі ті, хто вірять, наче Платонова політика спирається на прийнятний гуманістичний фундамент. Але річ у тім, що, кажучи «справедливість», він мав на увазі зовсім інше.

---

* Тут розглядається назва діалогу «Держава», що в англійському перекладі відомий як «Республіка» *(примітка перекл.)*.

Що ж Платон розумів під словом «справедливість»? Я обстоюю ту думку, що в «Державі» він вживав термін «справедливий» як синонім до «того, щ відповідає інтересам найкращої держави». А в чому ж полягають інтереси найкращої держави? Заборонити всі зміни шляхом підтримування жорсткого розподілу на класи і класовим правлінням. Якщо я правильно витлумачую його, то ми повинні визнати, що Платонова вимога справедливості залишає його програму на рівні тоталітаризму, і слід зробити висновки про необхідність боронитись від небезпеки бути завороженими грою слів.

Справедливість — головна тема «Держави». Цей діалог має ще й традиційний підзаголовок — «Про справедливість». Досліджуючи природу справедливості, Платон користується методом, згаданим у попередньому розділі [5]; спершу він намагається знайти цю «ідею» в державі, а потім пробує застосувати одержаний наслідок до окремого індивіда. Не можна сказати, що Платон швидко знаходить відповідь на запитання: «Що таке справедливість?», оскільки наводить її лише в четвертій книжці. Його міркування, що призвели до такої відповіді, будуть проаналізовані детальніше в цьому ж розділі. Коротко, вони такі.

Місто спирається на людську природу, її потреби та її обмеження [6]. «Ми встановили, що кожна окрема людина повинна займатися чим-небудь одним, що потрібно в державі, причому якраз тим, до чого вона має найбільші природні здібності». З цього Платон робить висновок, що кожен повинен робити свою справу і не втручатися в чужі; що тесля повинен обмежитися теслярством, швець — шевством. Але великої шкоди не буде, якщо двоє робітників поміняються своїми природними місцями. «Але коли ремісник чи хтось інший, гендляр за своїми природними нахилами... зможе перейти до стану воїнів, чи коли хто-небудь з воїнів спробує потрапити в охоронці, не будучи гідним цього... тоді така заміна і втручання не в свої справи — загибель для держави». З цього аргументу, який тісно співвідноситься з принципом, що носіння зброї повинно бути класовим привілеєм, Платон робить свій остаточний висновок про те, що втручання цих трьох класів у чужі справи і перехід з одного класу в інший має бути несправедливістю, а отже, в протилежність до неї справедливістю буде: «відданість своїй справі усіх трьох класів — гендлярів,

помічників та охоронців». Цей висновок підтверджується і підсумовується трохи далі: «Держава є справедливою,.. якщо кожен з трьох її класів робить у ній свою справу». Але ж таке твердження означає, що Платон ототожнює справедливість з принципом класового правління та класових привілеїв. Адже принцип, що кожен клас має робити свою справу, означає, коротко і спрощено, що *держава* справедлива, якщо правителі правлять, робітники трудяться, а [7] раб — у ярмі.

Далі буде видно, що Платонове розуміння справедливості докорінно відрізняється від нашого традиційного погляду, проаналізованого раніше. Платон називає класовий привілей справедливим, тоді як ми під справедливістю, як правило, розуміємо відсутність такого привілею. Але різниця не тільки в цьому. Говорячи про справедливість, ми маємо на увазі певну рівність у ставленні до *індивідів*, тоді як Платон мислить справедливість не як стосунки між індивідами, а як властивість *цілої держави*, що спирається на взаємини між її класами. Держава справедлива, якщо вона здорова, міцна, єдина — стабільна.

II

Та, може, Платон правий? Може, справедливість означає саме те, що він каже? Я не хочу втягуватися в дискусію з цього питання. Якщо вже хтось наполягатиме, що справедливість — це беззастережне правління одного класу, то я просто відповім, що я за цілковиту несправедливість. Інакше кажучи, я вірю, що від наших слів ніщо не залежить, а все залежить від наших практичних вимог або від пропозицій щодо нашої політики, які ми вирішимо висунути. За Платоновим визначенням справедливості непорушно стоїть його вимога тоталітарного класового правління, а також рішимість запровадити таке правління.

Та чи не був він правий в іншому розумінні? Може, його ідея справедливості відповідає значенню, яке це слово мало в Стародавній Греції? Може, греки під справедливістю розуміли щось холістичне, на кшталт «здоров'я держави», і хіба не буде зовсім несправедливо і непослідовно сподіватися від Платона на передбачення нашого сучасного розуміння справедливості як рівності громадян перед законом? На це питання й справді можна відповісти ствердженo

і додати, що Платонова холістична ідея «соціальної справедливості» характерна для традиційного грецького світогляду, для «грецького генія», який «не був, подібно до римського, надто законницьким», а був радше «надто метафізичним» [8]. Але таке твердження безпідставне. По суті, грецьке вживання слова «справедливість» на диво подібне донашого власного індивідуалістичного та егалітарного вживання.

Щоб довести це, я можу, по-перше, апелювати до самого Платона, який в діалозі «Горгій» (що був написаний до «Держави») говорить, що погляд на «справедливість, як на рівність» підтримують великі маси народу, оскільки він узгоджується не лише з «конвенційністю», але й з «самою природою». Далі я можу процитувати Арістотеля, ще одного опонента егалітаризму, котрий під впливом Платонового натуралізму розробив, серед іншого, теорію про те, що деякі люди від природи народжуються рабами [9]. Ніхто не міг бути менш зацікавленим у розповсюдженні егалітарного та індивідуалістичного тлумачення терміна «справедливість». Але, говорячи про суддю, якого він описує як «уособлення того, що є справедливим», Арістотель каже, що завдання судді полягає у «відновленні рівності», тієї рівності, що «личить людині». Він навіть гадає (але тут він помиляється), що грецьке слово, яке означає «справедливість», походить від кореня зі значенням «рівний розподіл». (Ідея про справедливість як певну «рівність у розподілі добра і нагород між громадянами» узгоджується з Платоновими поглядами, викладеними в «Законах», де два різновиди рівності в розподілі добра і почестей визначаються як «числова» або «арифметична» рівність і «пропорційна» рівність; другий різновид бере до уваги міру, в якій дана особа володіє чеснотою, родоводом і багатством — і де така пропорційна рівність, як сказано, створює «політичну справедливість».) А обговорюючи принципи демократії, Арістотель каже, що «демократична справедливість — це застосування принципу арифметичної рівності (на відміну від пропорційної рівності)». Він, певно, виклав не свої особисті уявлення про значення справедливості; мабуть, це й не простий опис значення, за яким вживалося слово після Платона під впливом його «Горгія» та «Законів»; це — радше вираз універсального, так само, як і стародавнього змісту слова «справедливість» [10].

З огляду на цю обставину ми, як мені здається, повинні

сказати, що холістичне та антиегалітарне тлумачення справедливості в «Державі» було нововведенням і що Платон спробував подати своє тоталітарне класове правління як справедливе, тоді як люди, в основному, розуміли під справедливістю якраз протилежне.

Такий наслідок приголомшує і порушує багато запитань. Чому Платон заявляв у «Державі», що справедливість — це нерівність, тоді як у загальноприйнятому значенні — навпаки? Як на мене, то єдиною ймовірною відповіддю буде його бажання створити популярність своїй тоталітарній державі, переконуючи людей в її справедливості. Але чи варто йому було так старатися, зважаючи на те, що мають значення не слова, а той зміст, який ми в них вкладаємо? Звісно, варто. Це видно хоча б із того факту, що йому цілком вдалося переконати своїх читачів, аж до наших днів, що він щиро відстоює справедливість, тобто ту справедливість, якої вони прагли. Фактом є також те, що він у такий спосіб посіяв сумніви і сум'яття серед егалітаристів та індивідуалістів, котрі під впливом його авторитету почали запитувати себе, чи не була Платонова ідея справедливості правильнішою і кращою за їхні. Оскільки слово «справедливість» символізує для нас мету непересічного значення і оскільки дуже багато людей готові винести що завгодно заради неї і зробити все в їхній владі для її втілення, то залучення до своєї віри цих гуманістичних сил, або принаймні паралізування егалітаризму, безперечно, було вартим зусиль поборника тоталітаризму. Та чи усвідомлював Платон, що справедливість так багато важить для людей? Авжеж, бо в «Державі» він пише: «Коли людина усвідомлює, що вона чинить несправедливо... то це не обурює її, чи не так?.. Та коли вона вважає, що з нею чинять несправедливо, вона скипає, дратується і стає союзником того, що їй здається справедливістю, і заради цього вона готова терпіти голод, холод та різні муки, аби тільки перемогти; вона не відмовиться від своєї високої мети — або добитися свого, або померти» [11].

Читаючи ці слова, не виникає сумніву в тому, що Платон знав силу віри, а надто віри в справедливість. Не викликає також сумнівів, що «Держава» мала на меті перекрутити цю віру, підмінити її на протилежну. У світлі наявних свідоцтв, мені здається найбільш імовірним, що Платон дуже добре розумів, що він робив. Егалітаризм був його головним

ворогом і Платон мусив зруйнувати його; безперечно, він щиро вірив, що той був найбільшим злом і найбільшою небезпекою. Однак його атака на егалітаризм не була чесною. Платон не насмілювався відкрито подивитися в обличчя своєму ворогові.

Я продовжую наводити свідоцтва на підтримку цього твердження.

III

«Держава» — це, мабуть, найбільш детально розроблена, з усіх написаних, монографія про справедливість. Вона досліджує розмаїття поглядів на справедливість і робить це в такий спосіб, аби ми повірили, що Платон не обминув жодної з відомих йому більш-менш важливих теорій. По суті, Платон ясно дає зрозуміти [12], що марно намагався розібратися в сучасних йому поглядах, а тому вважає за необхідне здійснити нову розвідку про справедливість. Та в його дослідженні і обговоренні наявних теорій ніколи не згадується той погляд, що справедливість — це рівність перед законом («ізономія»). Таке умовчування можна пояснити двояко. Або він проглядів егалітарну теорію [13], або навмисно не розглядав її. Перша можливість здається малоймовірною, зважаючи на ретельність, з якою скомпоновано «Державу», а також на необхідність для Платона проаналізувати теорії його опонентів, якщо він мав на меті подати власну переконливу теорію. Але така можливість виглядає ще менш імовірною, коли ми згадаємо про широку популярність егалітарної теорії. Втім, нам не треба покладатися на умоглядні висновки і припущення, оскільки легко довести, що Платон не лише був знайомий з егалітарною теорією, а й дуже добре усвідомлював її значення, коли писав «Державу». Як уже згадувалося в цьому розділі (параграф II) і як буде продемонстровано докладніше (параграф III), егалітаризму відводилося значне місце в написаному раніше «Горгії», де Платон навіть обстоював його. І попри той факт, що позитивні риси та вади егалітаризму в «Державі» ніде серйозно не розглядаються, Платон не змінив своєї думки про його впливовість, бо сама поява «Держави» свідчить про популярність егалітаризму. На нього посилаються як на вкрай популярну демократичну ідею, але Платон тільки ганить її, і ми дізнаємося про неї

лише з кількох глузувань та шпильок [14], що добре пасують образливим нападкам на афінську демократію і робляться там, де мова не йде про справедливість. Таким чином можливість того, що Платон прогледів егалітарну теорію справедливості, виключена, так само як і можливість того, що він не бачив необхідності розгляду впливової теорії, яка була діаметрально протилежною до його поглядів. Ту обставину, що його мовчанка в «Державі» уривається лише кількома ущипливими репліками (певно, він вважав їх занадто добрими, щоб знехтувати ними [15]), можна пояснити лише свідомою відмовою обговорювати цю теорію. Знаючи все це, я не розумію, як Платонів метод накидання своїм читачам думки про вичерпність аналізу всіх важливих теорій можна узгодити з нормами наукової чесності; хоча мусимо додати, що такий його хибний вчинок можна цілком віднести за рахунок Платонової відданості справі, в благо якої він твердо вірив.

Для того, щоб дати вичерпну оцінку Платоновій практично цілковитій мовчанці з цього питання, ми спершу повинні чітко усвідомити, що егалітарний рух, відомий Платонові, уособлював усе, що він ненавидів, і що його власна теорія, викладена в «Державі» та пізніших працях, значною мірою була відповіддю на могутній виклик, кинутий юними егалітаризмом та гуманізмом. Щоб довести це, я розгляну головні принципи гуманістичного руху, протиставляючи їм відповідні принципи Платонового тоталітаризму.

Гуманістична теорія справедливості висуває три головні вимоги чи пропозиції, а саме, а) власне егалітарний принцип, тобто пропозицію знищити «природні» привілеї; б) загальний принцип індивідуалізму і в) принцип, що завданням і метою держави є захист свободи її громадян. До кожної з цих політичних вимог чи пропозицій можна дібрати прямо протилежні принципи платонізму. Ось вони: а[1]) принцип природного привілею; б[1]) загальний принцип холізму чи колективізму і в[1]) принцип, що завдання і мета кожного індивіда полягають у підтримці та зміцненні стабільності держави. Я проаналізую ці три пункти за порядком, присвятивши кожному з них по одному параграфу (IV, V і VI) цього розділу.

IV

Егалітаризм — це власне вимога неупередженого ставлення до громадян держави. Це вимога, щоб народження, родинні зв'язки чи багатство не мали значення для тих, хто чинить правосуддя. Іншими словами, він не визнає жодних «природних» привілеїв, хоча певні привілеї можуть бути даровані громадянами тим, кому вони довіряють.

Цей егалітарний принцип був блискуче сформульований Періклом за кілька років до народження Платона у промові, яку зберіг для нас Фукідід [16]. Повніше я процитую її в розділі 10, а зараз наведу лише два речення з неї: «Наші закони,— каже Перікл,— рівно справедливі до всіх у їхніх приватних суперечках, але ми не зневажаємо й вимоги вищості. Коли громадянин чимось відзначився, тоді його висувають на державну службу, не через привілей, а в нагороду за заслугу; і бідність цьому не завадить...» Ці сентенції виражають певні основоположні цілі великого егалітарного руху, котрий, як ми бачили, зовсім не відступився від нападок на рабство. У Перікловому поколінні цей рух представляли Евріпід, Антифонт та Гіппій, цитовані в попередньому розділі, а також Геродот [17]. У Платоновому поколінні його представляли Алкідамант та Лікофрон, обидва цитовані вище; серед послідовників егалітарного руху був Антисфен, один із найближчих Сократових друзів.

Платонів принцип справедливості був, звісно, діаметрально протилежним усьому цьому. Платон вимагав природних привілеїв для природних вождів. Але як же він спростовував егалітарний принцип? В який спосіб він висував свої власні вимоги?

Згадаємо з попереднього розділу, що деякі з чудово відомих формулювань егалітарних вимог були висловлені вражаючою, але сумнівною мовою «природних прав» і що деякі представники егалітаризму, відстоюючи ці вимоги, посилались на «природну», тобто біологічну, рівність людей. Ми бачили, що ця суперечка безпредметна — люди рівні в одних важливих аспектах і нерівні в інших — і що нормативні вимоги не можна вивести з цього чи якогось іншого факту. Тому цікаво відзначити, що натуралістичний аргумент не використовувався всіма егалітаристами, а Перікл, приміром, навіть не натякав на нього [18].

Платон швидко виявив, що натуралізм був слабким

місцем в егалітарному вченні й повною мірою скористався з цієї слабкості. Слова про рівність завжди знаходять відгук серед людей. Але цей відгук незначний порівняно до того, який викликає пропаганда, що твердить про вищість одних людей над іншими, і про те, що інші нижчі за них. Хіба ви рівні від природи зі своїми рабами, слугами, ремісниками, котрі нічим не кращі за тварин? Смішне вже саме запитання! Платон, мабуть, першим оцінив можливості такої реакції і протиставив презирство, глузування та зневажання вимогам природної рівності. Це пояснює, чому він так наполегливо приписував натуралістичні погляди навіть тим зі своїх опонентів, хто ніколи їх не сповідував. У «Менексені», пародії на Періклову риторику, він наполягає на зв'язку між вимогами рівних законів і природною рівністю: «В основі такого суспільного устрою лежить рівність від народження,— іронічно каже він.—Ми ж і всі наші люди є братами, дітьми однієї матері... рівність походження примушує нас прагнути рівних для всіх прав, заснованих на законі» [19].

Згодом, у «Законах», Платон підсумовує свою відповідь егалітаризму: «Для нерівних рівне стало би нерівним» [20]. Потім Арістотель її розвинув у формулу: «Рівність для рівних, нерівність для нерівних». Ця формула вказує на те, що можна назвати стандартним запереченням егалітаризму, а саме, що рівність була б чудовою, якби тільки люди були рівними, але егалітаризм, очевидно, неможливий, оскільки люди нерівні й оскільки їх не можна зробити рівними. Це, здавалося б, украй реалістичне заперечення, по суті, є найменш реалістичним, бо політичні привілеї ніколи не грунтувалися на природних відмінностях характеру. І справді, Платон, схоже, не дуже вірив у цей аргумент, коли писав «Державу», бо вживає його лише один раз, глузуючи над демократією, коли каже, що вона «зрівнює рівних і нерівних» [21]. За винятком цієї репліки, він вважає за краще не сперечатися з егалітаризмом, а мовчати про нього.

Підсумовуючи, можна сказати, що Платон ніколи не недооцінював значення егалітарної теорії, підтримуваної такою людиною, як Перікл, але й словом не обмовився про неї в «Державі»; він нападав на неї, проте не відкрито і чесно.

Але в який же спосіб він намагався обгрунтувати свій

власний антиегалітаризм, свій принцип природного привілею? В «Державі» Платон запропонував три різні аргументи, хоча два з них навряд чи заслуговують на увагу. Перший [22] — це несподівана репліка, що оскільки всі три інші властивості держави було розглянуто, то залишається четверта — «займатися своєю справою», яка й повинна бути справедливістю. Я не хочу вірити, що цю думку було висловлено як аргумент, але це напевно так, бо Платонів головний промовець «Сократ», висуваючи її, мовить: «Чи знаєш ти, чому я роблю такий висновок?» Другий аргумент цікавіший, бо ним робиться спроба показати, що антиегалітаризм можна вивести з традиційного (тобто егалітарного) погляду на безсторонність справедливості. Я процитую уривок повністю. Зауважуючи, що правителі міста повинні бути і його суддями, «Сократ» каже [23]. «А під час судового розгляду хіба їхні зусилля не будуть спрямовані лише на те, щоб ніхто не захоплював чужого і не втрачав свого?» — «Так,— відповідає його співрозмовник «Главкон».— Саме на це».— «Тому що це справедливо?» — «Так».— «Отже, і на цьому прикладі можна переконатися, що справедливість полягає в тому, щоб кожен мав своє і виконував теж своє». Отож, встановлено, що «мати своє і виконувати теж своє» — це і є принцип справедливого судочинства, відповідно до наших традиційних уявлень про справедливість. На цьому другий аргумент вичерпується, даючи шлях третьому (його буде проаналізовано нижче), який веде до висновку, що справедливість полягає в збереженні свого громадського стану (або виконання своєї справи), який є станом (чи справою) *власного класу чи касти.*

Цей другий аргумент наведено тільки для того, щоб створити у читача враження, нібито справедливість, у звичайному значенні слова, вимагає від нас зберігати наше громадське становище, оскільки ми завжди повинні утримувати те, що нам належить. Так би мовити, Платон хоче, щоб його читачі зробили висновок: «Триматись свого і робити свою справу — це справедливість. Моє місце (чи моя справа) — це моя власність. Отже, справедливо буде, якщо я буду триматися мого місця (чи виконувати свою справу)». Ця думка майже така сама логічна, як і аргумент: «Справедливо додержуватись і користуватись своїм. Цей намір поцупити в тебе гроші належить мені. Отже, буде справедливим, якщо я стану дотримуватись свого плану і втілю

його в життя, тобто вкраду твої гроші». Ясно, що висновок, до якого підводить нас Платон, є звичайнісіньким грубим фокусом зі значенням слова «власний». (Бо проблема полягає в тому, чи справедливість вимагає щоб усе, що в певному смислі є «нашим власним», хоча б «наш власний» клас, повинно трактуватися не лише як наша власність, а як наша невід'ємна власність? Але Платон і сам не вірить у такий принцип, бо тоді очевидною стає неможливість переходу до комунізму. А як же бути з утриманням наших власних дітей?) Шляхом такої грубої підтасовки Платон встановлює те, що Адам називає «точкою стику між його поглядом на справедливість і популярним... значенням слова». Саме в такий спосіб найвидатніший філософ усіх часів намагається переконати нас, що він відкрив справжню природу справедливості.

Третій і останній запропонований Платоном аргумент набагато серйозніший. Він посилається на принцип холізму чи колективізму і пов'язаний з принципом, який твердить, що завданням індивіда є підтримування стабільності держави. Його також буде проаналізовано в цьому розділі, в параграфах V і VI.

Та перш ніж перейти до розгляду цих питань, я хотів би привернути увагу до «передмови», яку Платон вміщує перед своїм описом «відкриття», яке ми тут досліджуємо. Її слід розглядати в світлі зроблених нами спостережень. Так ось, у цьому світлі «довга передмова» — як сам Платон визначає її — виникає як винахідлива спроба підготувати читача до «відкриття справедливості», примушуючи його вірити, що тут має місце суперечка, тоді як, насправді, він просто бачить перед собою розмаїття нещирих способів, які повинні притлумити його критичні здібності.

Довівши, що мудрість — це чеснота, властива охоронцям, а мужність — помічникам, «Сократ» проголошує свій намір зробити останнє зусилля і знайти, що таке справедливість. «Залишається розглянути ще дві властивості нашої держави: розважливість і те, заради чого ми й розпочали все наше дослідження — справедливість» [24].— «Так, звичайно»,— відповідає Главкон. Сократ тут-таки пропонує не возитися з розважливістю. Але Главкон заперечує, і Сократ поступається, кажучи, що було б «неправильним» відмовляти. Цей короткий диспут готує читача до повторного введення поняття справедливості, накидаючи йому думку,

наче в Платона є засіб для її «винайдення», і переконує його, що Главкон пильно стежить за Платоновою науковою чесністю, ведучи суперечку, за якою йому, читачеві, отже, немає потреби стежити взагалі [25].

Далі Сократ переходить до розгляду розсудливості й виявляє, що ця єдина чеснота, властива трудівникам. (До речі, багато дебатоване питання про те, чи Платонове розуміння справедливості відрізняється від розсудливості, може бути легко розв'язане. Справедливість для нього означає *триматися свого* місця; а розважливість — *знати своє місце,* точніше кажучи, бути ним задоволеним. Яка ж іще чеснота може бути властивою робітникам, які натоптують свої животи, мов звірі?) Розкривши суть розважливості, Платон запитує: «А що являє собою остання чеснота? Зрозуміло, що це — справедливість».— «Зрозуміло»,— відказує Главкон.

«Тепер, Главконе,— мовить Сократ,— нам потрібно, немов мисливцям, стати довкола цієї хащі і пильно стежити, щоб від нас не втекла справедливість, щоб вона не вислизнула в нас із рук. Адже вона, очевидно, ховається десь тут: ти дивись і намагайся помітити її, а якщо побачиш першим, покажи й мені». Главкон, як і читач, ні до чого такого нездатний і пропонує Сократові вести його. «Тоді рушай слідом,— каже Сократ,— помолившись разом зі мною». Але й Сократ визнає, що «тут непролазні хащі, довкола темно і важко хоч щось розвідати. Втім,— мовить він,— треба йти далі». І замість того, щоб запротестувати «Куди далі? Далі він нашого дослідження, тобто від нашої суперечки? Але ж ми її навіть не розпочали. У сказаному тобою досі немає навіть проблиску смислу»,— Главкон, а заразом і наївний читач покірно зголошується: «Так, ходім». Тут Сократ повідомляє, що він щось запримітив (на противагу нам) і схвилювався. «Гей, Главконе,— гукає він,— яка радість! Мабуть, ми натрапили на її слід, здається мені, вона недалеко він нас втекла!» — «Благі вісті»,— відповідає Главкон.— «Ох і роззяви ж ми,— зауважує Сократ.— Вона ж із самого початку плутається в нас під ногами, а ми й не глянемо на неї!» Отак Сократ досить довго вигукує та повторює свої твердження, поки його не уриває Главкон, який виражає читацькі почуття й запитує, що ж такого помітив Сократ. Та коли Сократ відповідає, що «в нашій бесіді ми самі себе не зрозуміли, тобто не втямили, що вже

тоді говорили саме про справедливість», Главкон, виражаючи читацьку нетерплячість, зауважує: «Занадто довга передмова, коли терпець уривається, так хочеться почути». І лише після цього Платон наводить два «аргументи», які я охарактеризував.

Главконова остання репліка може свідчити про те, що Платон знав, що чинив у цій «занадто довгій передмові». Я не можу трактувати її інакше як спробу — що виявилася вкрай вдалою — заколисати критичне сприйняття читача і за допомогою тріскотняви словесного фейєрверка відвернути його увагу від інтелектуальної убогості цього майстерного шматка діалогу. Спадає на думку, що Платон розумів його слабину і знав, як її приховати.

V

Проблема індивідуалізму та колективізму тісно пов'язана з проблемою рівності та нерівності. Перед тим як перейти до їхнього розгляду, певно, слід зробити кілька термінологічних зауважень.

Термін «індивідуалізм» можна вживати (згідно з «Оксфордським тлумачним словником») з двома різними значеннями: а) на противагу колективізму; і б) на противагу альтруїзму. Більше жодне слово не вживається у першому значенні, а до другого є кілька синонімів, як ось «егоїзм». Тому далі я вживатиму термін «індивідуалізм» виключно у значенні (а) і термін «егоїзм» — у значенні (б). Можливо, буде корисною така невеличка таблиця.

а) *Індивідуалізм* протиставляється а') *Колективізму*

б) *Егоїзм* протиставляється б') *Альтруїзму*

Отже, ці чотири терміни описують певні підходи, чи вимоги, чи рішення, чи пропозиції щодо кодексів нормативних законів. Хоча й неминуче розпливчасто, їх можна, на мою думку, легко проілюструвати прикладами, а відтак вживати з точністю, що задовольняє наразі нашу мету. Давайте розпочнемо з колективізму [26], оскільки такий підхід вже знайомий нам з аналізу Платонового холізму. Його вимога, щоб індивід служив інтересам цілого, буде це всесвітом, містом, племенем, родом чи якимсь іншим суспільним утворенням, була проілюстрована в попередньому розділі кількома уривками. Один із них я процитую знову, але повніше [27]: «Все, що виникло, виникає заради всього

в цілому, але ціле не існує заради його частки... Ціле виникає не заради тебе, а, навпаки, ти — заради нього». Ця цитата не лише ілюструє холізм та колективізм, але також передає її надзвичайну емоційну привабливість, яку Платон чудово усвідомлював (як видно з преамбули до цього уривка). Вона звертається до різноманітних почуттів, як то до бажання належати до групи чи племені; ще одним фактором є її моральний заклик до альтруїзму і проти егоїзму чи себелюбства. Платон припускає, що коли ви не можете пожертвувати своїми інтересами заради цілого, то ви — егоїст.

Тепер, поглянувши на нашу табличку, ми побачимо, що це не так. Колективізм не протистоїть егоїзму, але він і не ототожнюється з альтруїзмом чи безкорисливістю. Колективний чи груповий егоїзм, приміром класовий егоїзм, зустрічається напрочуд часто (Платон знав це дуже добре[28]), і це ясно свідчить про те, що колективізм як такий не протистоїть егоїзму. З іншого боку, антиколективіст, тобто індивідуаліст, може водночас бути альтруїстом. Він може бути готовим робити жертви, щоб допомогти іншим індивідам. Мабуть, найкращий приклад такого підходу — це Діккенс. Важко визначити, що в нього сильніше — палка ненависть до себелюбства чи палкий інтерес до індивіда з усіма притаманними йому людськими слабкостями. Цей підхід поєднується з несприйняттям не лише того, що ми тепер називаємо колективним утворенням або колективом[29], а й справжнього щирого альтруїзму, якщо той спрямований на якусь анонімну групу, а не на конкретних осіб. (Я нагадаю читачеві про місіс Джелібі з «Холодного дому», «леді, віддану громадським обов'язкам».) Ці ілюстрації, на мою думку, досить чітко пояснюють значення наших чотирьох термінів; вони також показують, що кожен з термінів у нашій табличці можна поєднати з будь-яким з двох термінів, що стоять навпроти (це дає чотири можливі комбінації).

Цікаво, що для Платона і для більшості його послідовників альтруїстичний індивідуалізм (такий як-от у Діккенса) просто неможливий. Згідно з Платоном, єдиною альтернативою колективізму є егоїзм; він просто ототожнює всякий альтруїзм з колективізмом, а всякий індивідуалізм з егоїзмом. Це не лише питання термінології, не гра слів, бо замість чотирьох можливостей Платон визнає тільки

дві. Через це виникли значні непорозуміння в міркуваннях з етичних питань, які не зникли й досі.

Платонове ототожнення індивідуалізму з егоїзмом спорядило його могутньою зброєю для захисту колективізму, а також для нападок на індивідуалізм. Захищаючи колективізм, він може закликати до нашого гуманістичного почуття безкорисливості; а нападаючи,— таврувати усіх індивідуалістів як користолюбців, як нездатних присвятити себе чомусь, крім своєї особи. Ці нападки, хоча й спрямовані Платоном проти індивідуалізму в нашому розумінні, тобто проти прав людської особистості, досягають, звісно, зовсім іншої мети — егоїзму. Але ця різниця повсякчас зневажається Платоном і більшістю платоніків.

Чому Платон намагався нападати на індивідуалізм? Гадаю, він дуже добре знав, що робив, коли пристрілював свої гармати по цій позиції, бо індивідуалізм, певно, навіть більше ніж егалітаризм, був плацдармом для захисту нових гуманістичних ідей. Звільнення особистості було насправді видатною духовною революцією, що призвела до зламу трибалізму і виникнення демократії. Платонова моторошна соціологічна інтуїція проявилася в той спосіб, що він неминуче розпізнає ворога, де б не зустрів його.

Індивідуалізм був частиною давньої інтуїтивної ідеї справедливості. Не справедливості, що, за Платоном, полягала в здоров'ї та гармонійності держави, а радше в певних способах ставлення до індивідів, як наголошував Арістотель, і про це слід пам'ятати, коли він мовить: «справедливість притаманна особистості» [30]. На цьому індивідуалістичному елементі наголошувало Періклове покоління. Сам Перікл пояснював, що закони повинні гарантувати рівну справедливість «для всіх у їхніх приватних суперечках», але він пішов далі. «Ми не відчуваємо потреби,— каже він,— прискіпуватися до сусіда тільки через те, що він вирішив жити по-своєму». (Порівняйте з Платоновою реплікою [31] про те, що держава виховує людей не для того, «щоб надати їм можливість ухилятися куди хто захоче...») Перікл наполягає, що такий індивідуалізм має бути прив'язаний до альтруїзму: «Нас учать... ніколи не забувати, що ми повинні захищати немічних»; його промова сягає апогея в описі молодого афінянина, котрий зростає «для щасливої різнобічності та для упевненості в собі».

Такий індивідуалізм у поєднанні з альтруїзмом став

фундаментом нашої західної цивілізації. Він є центральною доктриною християнства («полюби свого ближнього», сказано в Святому письмі, а не «полюби своє плем'я»); він є стрижнем усіх етичних доктрин, що виросли з нашої цивілізації і стимулювали її. Він також є, приміром, центральною практичною доктриною Канта («завжди визнавайте, що кінцевою метою є людська особистість, і не використовуйте її як простий засіб для досягнення своїх цілей»). Немає іншої думки, яка справила б такий потужний вплив на моральний розвиток людства.

Платон був правий, коли вбачав у цій доктрині ворога своєї кастової держави і ненавидів її дужче за будь-яку іншу «шкідливу» доктрину того часу. Щоб зробити це ще очевиднішим, я процитую два уривки з «Законів» [32], чию посправжньому приголомшливу ворожість до особистості, на мою думку, недооцінювали. Перший з них добре відомий як посилання на «Державу» і розглядає «спільність дружин, дітей і майна». Платон наводить тут опис устрою «Держави» як «найвищої форми держави». В найкращій державі, каже він, будуть «спільні дружини, діти, все майно, а всяку власність, що називається приватною, всіма засобами було скрізь усунуто із життя. Слід винаходити засоби, щоб так чи інакше зробити спільним те, що від природи є приватним — *очі*, вуха, *руки*,—так, щоб здавалося, наче всі гуртом бачать, чують і діють, усі вихваляють та ганять одне й те саме. Усі будуть засмучуватися й радіти через одне й те саме, а закони якомога більше об'єднають державу». Далі Платон каже, що «вище цього, краще і правильніше ніхто ніколи не встановить мірила»; він описує таку державу як «божественну», «зразок», «взірець» чи «оригінал» держави, тобто її «форму» чи «ідею». Такий Платонів власний погляд на «Державу», висловлений у той час, коли він покинув сподіватися на втілення свого політичного ідеалу у всій його плинності.

Другий уривок, також із «Законів», є, якщо це можливо, ще відвертішим. Слід наголосити, що в цьому уривку йтиметься переважно про воєнні походи та військову дисципліну, але Платон не залишає сумнівів у тому, що ті ж мілітаристські принципи слід застосовувати не тільки на війні, а й «під час миру, із самого дитинства». Подібно до інших тоталітарних мілітаристів та палких прихильників Спарти, Платон наполягає, що найважливіші вимоги військ-

кової дисципліни повинні виконуватися насамперед, навіть за миру і що вони повинні визначати ціле життя всіх громадян; бо не лише повноправні громадяни (які всі солдати) і діти, але навіть звірі повинні весь час жити у стані постійної та тотальної мобілізації [33]. «Найвищим принципом з усіх є той,— каже він,— що ніхто, ні чоловік, ні жінка, не повинні залишатися без провідника. Так само не можна дозволити звикнути робити хоч би що то було на власний розсуд: байдуже через запопадливість чи через жвавість характеру. І на війні і під час миру слід спрямовувати свій погляд на вождя і вірно йти за ним. Навіть у найдрібніших питаннях треба діяти під керівництвом. Ось приклад: вставати, рухатися, митися або їсти слід [34]... тільки тоді, коли це звелять робити. Одне слово, треба призвичаїти людську душу навіть не мріяти про самостійні дії і зробити її зовсім неспроможною до таких дій. Нехай життя всіх людей завжди буде якомога більш згуртованим і спільним. Бо немає і ніколи не буде закону кращого, кориснішого та дійовішого у справі досягнення талану і перемоги на війні. Вправлятися в цьому слід із *самого дитинства, і не лише під час війни, але й за миру.* Треба керувати іншими і самому бути в них під керівництвом. А безладдя потрібно вилучити з життя всіх людей і навіть тварин, підвладних людям».

Це разючі слова. Не було людини більш серйозної у своїй ворожості до індивіда. І ця ненависть глибоко вкорінилася в основоположний дуалізм Платонової філософії; він ненавидів окрему особу та її свободу так само, як ненавидів розмаїття окремих випадків і плинного світу чуттєвих речей. У галузі політики індивід здається Платонові уособленням самого Зла.

Такий підхід, антигуманістичний та антихристиянський, послідовно ідеалізувався. Його трактували як гуманний, безкорисливий, альтруїстичний і християнський. Е. Б. Інгленд, приміром, називає [35] перший з цих двох уривків із «Законів» «енергійним звинуваченням себелюбства». Подібні слова вживає й Е. Баркер, коли розглядає Платонову теорію справедливості. Він каже, що Платон мав на меті «замінити себелюбство і громадянський безлад на гармонію» і що «древня гармонія інтересів держави та індивіда... таким чином відновлюється в Платоновому вченні, але відновлюється на новому і вищому рівні, тому що її було

піднесено до свідомого відчуття гармонії». Таке твердження і безліч подібних до нього можна легко пояснити, якщо ми пригадаємо Платонове ототожнення індивідуалізму з егоїзмом. Саме тому всі платоніки вважають, що антиіндивідуалізм — це те саме, що й безкорисливість. Це ілюструє мій висновок про те, що таке ототожнення стало прикладом успішної антигуманістичної пропаганди і що воно внесло сум'яття в міркування з приводу етичних питань аж до наших днів. Але ми повинні також усвідомлювати, що ті, хто обмануті цим ототожненням і високими словами, славлять Платона як поборника моралі і повідомили світові, що його етика була найближчою до християнства ще до появи Христа, торують шлях тоталітаризму і, зокрема, тоталітарному, антихристиянському тлумаченню християнства. І це вкрай небезпечно, бо були часи, коли у християнстві домінували тоталітарні ідеї. Була інквізиція, і вона може повернутися в тій чи іншій формі.

Тому, може, варто буде згадати ще кілька причин, через які простодушні люди дали переконати себе в гуманізмі Платонових намірів. Одна — це та, що, готуючи грунт для своїх колективістських доктрин, Платон, як правило, починав з цитування афоризму чи прислів'я (мабуть, Піфагорового): «У друзів усе спільне» [36]. Це, безперечно, безкорислива, висока і блискуча думка. Хто запідозрить, що аргумент, який починається з такої привабливої сентенції, приведе до абсолютно антигуманістичного висновку? Іншою важливою обставиною є те, що в Платонових діалогах знаходимо багато по-справжньому гуманістичних думок, надто в тих, що були написані до «Держави», коли він ще перебував під впливом Сократа. Зокрема, я маю на увазі Сократову доктрину, наведену в «Горгії», що ліпше страждати від несправедливості, ніж чинити її. Ясно, що така доктрина не лише альтруїстична, а й індивідуалістична, бо в колективістській теорії справедливості, подібній до викладеній у «Державі», несправедливість є дією, спрямованою проти держави, а не окремої людини, і хоча людина здатна чинити несправедливо, лише колектив може страждати від несправедливості. Та в «Горгії» ми не знаходимо нічого схожого. Пропонована теорія справедливості цілком нормальна, а «Сократ» (котрий тут, мабуть, найбільше схожий на реального Сократа), наводить такі приклади несправедливості, як помордаси, каліцтво чи вбивство. Сократове вчен-

ня про те, що краще потерпати від несправедливості, ніж чинити її, по суті, дуже подібне до християнського вчення, а його доктрина справедливості чудово узгоджується з духом Перікла. (Спробу витлумачити це буде зроблено в розділі 10.)

Отже, у «Державі» Платон розвиває нову доктрину справедливості, яка не лише несумісна з індивідуалізмом, а й відкрито ворожа до нього. Та читач може легко повірити, що Платон і далі тримається вчення, викладеного в «Горгії». Бо в «Державі» Платон часто посилається на думку про те, що краще терпіти несправедливість, аніж чинити її, попри той факт, що це просто безглуздо з точки зору проголошеної ним колективістської теорії. До того ж, у «Державі» лунають голоси «Сократових» опонентів про те, як добре і приємно чинити несправедливість і як погано страждати від неї. Звичайно ж, будь-якого гуманіста відштовхне такий цинізм, і коли Сократовими вустами Платон висловлює свої цілі: «Адже я боюсь, що впаду в гріх, якщо дозволю при мені ганити справедливість, не зробивши нічого на її захист» [37], то довірливий читач переконується в доброті Платонових намірів і готовий піти за ним, хоч би куди той повів.

Ефект від цих Платонових запевнянь посилюється ще й тією обставиною, що вони йдуть слідом і протиставляються цинічним та егоїстичним Фрасимаховим промовам [38], якого змальовано як політичного пройдисвіта найгіршого штибу. Водночас читача підводять до ототожнення індивідуалізму з Фрасимаховими поглядами і до думки, що Платон, борючись із ними, бореться й проти шкідливих та нігілістичних тенденцій свого часу. Але ми не повинні дозволити залякати себе таким індивідуалістичним страховиськом, як Фрасимах (є велика схожість між його портретом та сучасним колективістським страхопудалом «більшовизму»), і сприйняти іншу, реальнішу і більш небезпечну, хоча й не таку очевидну форму варварства. Бо Платон підмінює Фрасимахову доктрину, що право — це сила індивіда, рівно варварською доктриною, що право — це все, що сприяє стабільності та могутності держави.

Отже, підсумуємо. Через свій радикальний колективізм Платон навіть не цікавиться тими проблемами, які люди звичайно називають проблемами справедливості, тобто, так би мовити, неупередженим зважуванням суперечливих тве-

рджень індивідів. Бо індивід — це ніщо. «Я встановлю закони, взявши до уваги все те, що найбільш корисно для держави в цілому...— каже Платон,—...бо я справедливо підпорядкую цій меті інтереси кожного окремого громадянина» [39]. Він переймається лише колективним цілим, і справедливість для нього — це ніщо інше, як здоров'я, єдність та стабільність колективного утворення.

VI

Отже, ми побачили, що гуманістична етика вимагає егалітарного та індивідуалістичного трактування справедливості, але поки що не окреслили гуманістичні погляди на державу як таку. З іншого боку, ми пересвідчилися, що Платонова теорія держави — тоталітарна, але досі не пояснили застосування цієї теорії до моралі окремої особи. Розглянемо ці дві задачі, розпочавши з другої, а саме — аналізом третього Платонового аргументу в його «розкритті» справедливості, аргументу, який досі згадувався лише побіжно. Ось цей третій Платонів аргумент [40]:

«А тепер, чи погодишся ти зі мною ось у чому,— каже Сократ.— Може, ти вважаєш, що для держави буде велика шкода від того, що тесля спробує виконувати роботу шевця, а швець — теслі?» — «Не дуже велика». — «Але коли ремісник чи хтось інший, гендляр за своїми природними нахилами... зможе перейти до стану воїнів чи коли хтонебудь з воїнів спробує потрапити в охоронці, не будучи гідним цього... тоді така заміна і втручання не в свої справи — загибель для держави».— «Цілковита загибель».— «Отже, втручання цих трьох станів у чужі справи та перехід з одного стану в інший — найбільше зло для держави і з повним правом може вважатися найгіршим злочином».— «Абсолютно правильно».— «А чи не назвеш ти найгірший злочин проти своєї ж держави несправедливістю?» — «Авжеж».— «Отже, це і є несправедливість. І давай скажемо, що в протилежність до неї справедливістю буде — і зробить справедливою державу — відданість своїй справі всіх — гендлярів, помічників та охоронців, причому кожен з них буде виконувати те, до чого має нахил».

Тепер, якщо ми подивимось на цей аргумент, то виявимо: (а) соціологічне припущення, що будь-яке послаблення жорсткої кастової системи неминуче призведе до загибелі

міста; (б) багаторазове повторення твердження про несправедливість того, що шкодить місту; (в) висновок про те, що протилежним є справедливість. Далі ми можемо погодитись із соціологічним припущенням (а), оскільки Платонів ідеал — заборона соціальних перемін і оскільки він називає «шкідливим» усе, що здатне призвести до зміни; отже, певно, цілком правильно, що соціальні зміни можна стримати лише за допомогою жорсткої кастової системи. Ми можемо погодитися з висновком (в), що несправедливість протилежна до справедливості. Втім, найцікавішим є пункт (б). Побіжний погляд на цей доказ засвідчить, що всі думки Платона спрямовані на питання: чи шкодить це державі? Якою мірою шкодить? Він повсякчас повторює, що те, що загрожує шкодою місту, є аморальним і несправедливим.

Ми бачимо, що Платон визнає лише одне найвище мірило — державний інтерес. Все, що сприяє їй — добре, благочестиве і справедливе, а все, що загрожує державі,— аморальне, погане і несправедливе. Дії, що служать їй,— моральні; дії, що становлять для неї загрозу,— аморальні. Іншими словами, Платонів моральний кодекс суто утилітарний; це кодекс колективістського чи політичного утилітаризму. *Мірилом моральності є інтерес держави.* Моральність — це всього-на-всього політична гігієна.

Це колективістська, трибалістська, тоталітарна теорія моральності: «Добро — все те, що відповідає інтересам моєї групи, або мого племені, або моєї держави». Чудово видно, що саме така моральність означає в міжнародних відносинах: держава ніколи не може помилятися в своїх діях, поки вона міцна. Держава має право не лише бути жорстокою по відношенню до своїх громадян, якщо це веде до її зміцнення, а й нападати на інші держави в разі, якщо це не послаблює її. (Такий висновок — відверте визнання аморальності держави, а відтак обстоювання морального нігілізму в міжнародних стосунках — зробив Гегель.)

З точки зору тоталітарної етики, з точки зору користі для колективу, Платонова теорія справедливості абсолютно правильна. Триматися свого місця — *це* чеснота. Така цивільна чеснота точно відповідає військовій чесноті дисципліни. І така чеснота відіграє точнісінько ту саму роль, яку «справедливість» відіграє в Платоновій системі чеснот. Бо коліщатка у великому дзигарі держави здатні

виявляти «чесноту» двояко. Насамперед, вони повинні відповідати своєму призначенню розміром, формою, міццю тощо; і, по-друге, повинні зчіплятися одне з одним там, де це потрібно, і триматися цього місця. Перший тип чесноти — відповідність певній задачі, призведе до диференціації, згідно з особливостями завдання кожного коліщатка. Певні коліщатка будуть доброчесними, тобто придатними, тільки якщо вони («за своєю природою») великі; інші — якщо вони міцні; ще інші — якщо вони гладесенькі. Але чеснота триматися свого місця буде спільною для них усіх. І це водночас буде й чеснотою цілого: чеснотою добре відлагодженого механізму — чеснотою гармонії. Цій універсальній чесноті Платон дає назву «справедливості». *Така процедура абсолютно послідовна і цілковито виправдана з точки зору тоталітарної моральності.* Якщо індивід — це лише коліщатко, то етика — це лише наука про те, як підігнати його під одне ціле.

Я хочу пояснити, що вірю в щирість Платонового тоталітаризму. Його вимога незаперечного панування одного класу над рештою безкомпромісна, але його ідеалом була не максимальна експлуатація трудящих класів вищими класами, а стабільність цілого. Втім, причина, що, на його думку, вимагає тримати експлуатацію в певних межах, знову ж таки чисто утилітарна. Це — зацікавленість в стабілізації класового правління. Якби охоронці спробували отримати забагато, доводить він, то вони б зрештою позбулися всього. «Якщо охоронець не задовольниться таким скромним і надійним життям... але спокуситься силою привласнити собі все надбання держави, він збагне тоді: Гесіод справді був мудрим, коли казав, що «половина більша від цілого» [41]. Та ми повинні усвідомлювати, що навіть це прагнення стримати експлуатацію класового привілею досить часто є складовою тоталітаризму. Тоталітаризм не просто аморальний. Це мораль закритого суспільства — групи чи племені, це не корисливість окремої особи, а корисливість колективу.

Зважаючи на те, що третій Платонів аргумент щирий і послідовний, можна запитати, навіщо ж йому знадобилася «довга передмова», а також два попередні аргументи? Для чого створювати собі такі незручності? (Платоніки, звісно, відкажуть, що такі незручності існують лише в моїй уяві. Може, й так. Але ірраціональний характер цитованих

уривків навряд чи можна так легко пояснити.) По-моєму, відповідь на це запитання криється в тому, що Платонів колективний дзигар навряд чи захопив би його читачів, якби був представлений їм у всій своїй оголеності й безглуздості. Платон відчував ніяковість, бо розумів і боявся міці та моральної привабливості сил, які він намагався розбити. Він не наважувався кинути їм виклик, а спробував схилити на свій бік. Чи свідчимо ми в Платонових творах цинічну та свідому спробу використати моральні ідеї нового гуманізму для своїх цілей, чи, може, бачимо досить драматичну спробу переконати свою власну совість у злі індивідуалізму, про це ми так і не дізнаємося. Сам я більше схиляюся до другого і гадаю, що таємниця Платонових чар полягає саме в цьому внутрішньому конфлікті. На мою думку, Платон до глибини душі був зворушений новими ідеями, і зокрема великим індивідуалістом Сократом та його мучеництвом. І я гадаю, що він боровся проти цього впливу на нього самого, а також на інших усією силою свого незрівнянного інтелекту, хоч і не завжди відкрито. Це пояснює також, чому час від часу посеред всього його тоталітаризму трапляються певні гуманістичні ідеї. Це пояснює, чому філософам вдавалося представляти Платона гуманістом.

Вагомим доказом на підтримку такого тлумачення є спосіб, у який Платон розглядає чи, радше, зневажає гуманістичну і раціональну теорію держави, теорію, яку було вперше розроблено його поколінням.

Щоб чітко уявити собі цю теорію, слід скористатись мовою *політичних вимог чи політичних пропозицій* (пор. розділ 5, III), тобто нам не слід намагатися дати відповідь на есенціалістське питання: «Що таке держава, яка її справжня природа, яке її реальне значення?» Ми також не повинні відповідати на історицистське запитання: «Як виникла держава, звідки пішло політичне зобов'язання?» Ми скоріше сформулюємо наше питання так: «Що ми вимагаємо від держави? Що ми пропонуємо вважати законною метою державної діяльності?» А для того, щоб виявити в чому полягають наші головні політичні вимоги, ми можемо запитати: «Чому ми віддаємо перевагу життю у добре зорганізованій державі перед життям без держави, тобто в анархії?» Така постановка питання — раціональна. Саме на таке запитання повинен спробувати відповісти будівни-

чий перед тим, як розпочинати створювання чи реконструкцію будь-якого політичного інституту. Бо тільки знаючи, чого він прагне, будівничий може вирішити придатний чи ні певний інститут для виконання своєї функції.

Отже, якщо ми поставимо питання в такий спосіб, то гуманіст відповість на нього: «Я вимагаю від держави захисту не лише для себе, а й для інших. Я вимагаю захисту моєї свободи і свободи інших людей. Я не хочу жити з милості того, хто має більші кулаки чи більші гармати. Іншими словами, я хочу, щоб мене захистили від агресії з боку інших людей. Я хочу, щоб було визнано різницю між агресією та захистом і щоб захист підтримувала організована міць держави». (Такий захист є статусом-кво, а запропонований принцип зводиться до того, що статус-кво повинен змінюватися не насильственими засобами, а лише у відповідності до закону, шляхом компромісу чи арбітражу, якщо тільки немає законної процедури для його перегляду.) Я абсолютно готовий до того, що мою свободу дій держава може дещо обмежити, якщо мені буде гарантовано захист тих свобод, що залишилися, оскільки усвідомлюю необхідність певних обмежень моєї свободи. Ось приклад: я мушу відмовитись від своєї «свободи» нападати, якщо хочу, щоб держава захищала мене від нападу. Та я вимагаю, щоб головне призначення держави не випало з поля зору. Я маю на увазі захист свобод, що не ущемлюють інших громадян. Отож, я вимагаю, щоб держава обов'язково обмежувала свободу громадян якомога рівніше і не більше, ніж потрібно для досягнення рівного обмеження свободи.

Подібною буде й вимога гуманіста, егалітариста, індивідуаліста. Така вимога дозволяє соціальному інженеру розглядати політичні проблеми раціонально, тобто з точки зору досить чіткої і визначеної мети.

Проти твердження, що таку мету можна сформулювати по-науковому чітко і визначено, висувалося багато заперечень. Говорилося, що, оскільки визнається необхідність обмеження свободи, то розвалюється весь принцип свободи, і питання про те, які обмеження потрібні, а які безглузді, неможливо розв'язати раціонально, а *лише* авторитарним шляхом. Але таке заперечення виникає через плутанину. Воно змішує фундаментальне питання про те, що ми хочемо від держави, з певними технологічними труднощами на шляху втілення наших цілей. Напевно, важко точно

визначити ступінь свободи, який можна залишити громадянам, не створюючи загрози для свободи, захист якої є завданням держави. Але можливість якогось приблизного визначення такого ступеня доводить досвід, тобто існування демократичних держав. Фактично, цей процес приблизного визначення є одним з головних завдань законодавства в демократії. Це важкий процес, але труднощі його напевно полягають не у накиданні нам зміни нашої головної вимоги. Якщо викласти дуже коротко, то вони полягають у тому, що державу слід вважати структурою для попередження злочинів, тобто агресії. А на всі посилання на труднощі визначення межі свободи і злочину можна відповісти, у принципі, знаменитою історією про хулігана, який твердив, що, будучи вільним громадянином, він може тицяти своїм кулаком куди заманеться. На що суддя мудро зауважив: «Свобода руху вашого кулака обмежена місцеперебуванням носа вашого ближнього».

Точку зору на державу, яку я щойно окреслив, можна назвати «протекціонізмом». Термін «протекціонізм» часто вживають, щоб описати тенденції, протилежні свободі. Таким чином, економісти розуміють під протекціонізмом політику, спрямовану на захист певних промислових інтересів від конкуренції, а мораліст вважатиме: це державні службовці повинні встановити моральне опікунство над населенням. Хоча політична теорія, яку я назвав протекціонізмом, не пов'язана з жодною із цих тенденцій і хоча це в своїй основі ліберальна теорія, на мою думку, така назва має засвідчити, що, попри свою ліберальність, вона не має нічого спільного з *політикою жорсткого невтручання* (часто, але не зовсім правильно, її називають «Laissez faire»). Лібералізм і обмеження державою не суперечать одне одному. Навпаки, будь-яка свобода, очевидно, неможлива, якщо вона не гарантована державою [42]. Певний ступінь контролю з боку держави в освіті, приміром, потрібен для захисту молоді від зневаги, яка може завадити юним захистити свою свободу, а держава повинна стежити за вільним доступом для кожного до всіх освітніх установ. Але занадто суворий контроль з боку держави за освітою створює смертельну небезпеку для свободи, оскільки обов'язково призведе до накидання ідей. Як уже наголошувалося, важливе й непросте питання обмеження свободи не можна розв'язати за допомогою трафаретної формули. Слід

також вітати той факт, що завжди будуть пограничні випадки, бо без стимулу політичних проблем та політичної боротьби такого роду готовність громадян обстоювати свою свободу невдовзі зникне, а разом із нею пропаде їхня свобода. (У цьому світлі мнимий конфлікт між свободою та безпекою, тобто безпекою, гарантованою державою, обертається на химеру. Бо не буде свободи, якщо її не забезпечить держава. І навпаки, лише держава, контрольована вільними громадянами, здатна забезпечити для них розумну безпеку.)

У такому викладі протекціоністська теорія держави позбавлена будь-яких елементів історицизму чи есенціалізму. Вона не твердить, що держава виникла як об'єднання індивідів з протекціоністською метою або що впродовж історії була хоч одна держава, якою би правили відповідно до цієї мети. Вона також не говорить нічого про суттєву природу держави чи про природне право на свободу. Вона мовчить і про те, як насправді функціонує держава. Вона формулює політичну вимогу чи, точніше, рекомендацію щодо прийняття певної політики. Втім, підозрюю, багато конвенціоналістів, що описували державу як похідну від об'єднання з метою захисту його членів, хотіли висловити саме таку вимогу, але зробили це незграбною і обманливою мовою — мовою історицизму. Схожий обманливий спосіб висловлення цієї вимоги полягає у твердженні, що захист її громадян — це істотна функція держави, або твердження, що державу слід визначати як об'єднання для взаємного захисту. Усі ці теорії слід перекласти на мову вимог чи пропозицій політичних дій, перед тим як розпочинати їхній серйозний аналіз. Інакше не вдасться уникнути нескінченних суперечок чисто філологічного характеру.

Можна навести приклад такого перекладу. Критику того, що я назвав протекціонізмом, запропонував Арістотель [43], а повторив Берк і багато сучасних платоніків. Ця критика твердить, що протекціонізм вдається до занадто приниженого погляду на завдання держави, на яку (за Берковими словами) «слід дивитися з трепетом, оскільки це не партнерство у справах підпорядкованих меті тваринного існування тимчасової чи скороминучої природи».

Інакше кажучи, держава — це щось вище і благородніше за просте об'єднання з раціональною метою, це об'єкт обожнення. У неї є моральні завдання. «Дбати про благо-

честя — ось справа держави, що по праву заслуговує на таке ім'я»,— каже Арістотель. Якщо ми спробуємо перекласти цей критичний погляд на мову політичних вимог, то виявимо, що ці критики протекціонізму висувають дві вимоги. По-перше, вони бажають обернути державу на об'єкт преклоніння. На наш погляд, проти такого бажання важко щось заперечити. Це релігійна проблема, і ті, хто обожнює державу, повинні самі вирішити, як узгодити цю віру з іншими своїми релігійними віруваннями, хоча б, з першою заповіддю. Друга вимога — політична. На практиці ця вимога просто означатиме, що державні службовці повинні дбати про моральність громадян і що вони повинні вживати свою владу не стільки для захисту свободи громадян, скільки для контролю за їхнім моральним життям. Іншими словами, ця вимога, щоб царство законності, тобто насаджувані державою норми, зростало за рахунок царства власне моралі, тобто норм, запроваджуваних не державою, а нашими моральними рішеннями — нашою совістю. Таку вимогу чи пропозицію можна раціонально проаналізувати. Проти неї можна заперечити, що ті, хто висуває такі вимоги, вочевидь, не помічає, що таким чином кладе край індивідуальній моральній відповідальності і що цим вони не поліпшують, а руйнують мораль. Така вимога підмінює персональну відповідальність трибалістичними табу і тоталітаристською безвідповідальністю окремої особи. Всупереч такому підходу, індивідуаліст може твердити, що моральність держави (якщо вона взагалі існує), певно, буде значно нижчою, ніж у середнього громадянина, тож украй бажано, щоб моральність держави була контрольована громадянами, а не навпаки. А саме, нам потрібно і ми хочемо зробити моральною політику, а не політизувати мораль.

Слід нагадати, що, з протекціоністської точки зору, наявні демократичні держави, хоч і далекі від досконалості, є зразками значних досягнень у соціальній інженерії, що ведеться в правильному напрямку. Багатьом видам злочинів, порушенню прав людей іншими людьми або було практично покладено край, або зведено до мінімуму, а судочинство з успіхом розв'язує конфлікти сторін. Багато хто вважає, що поширення цих методів [44] на міжнародні злочини та міжнародні конфлікти є лише утопічною мрією, але ще не так давно встановлення сильної виконавчої влади

з метою підтримання громадянського миру здавалося утопією тим, хто потерпав від загроз кримінальних злочинців у країнах, де нині з цілковитим успіхом підтримується громадянський спокій. І, на мою думку, технічні проблеми контролю за міжнародною злочинністю не такі вже й важкі, коли відверто й раціонально розглянути їх. Якщо питання викладено чітко, не важко буде заручитися підтримкою людей у необхідності охорончих інститутів, як у регіональному, так і в світовому масштабі. Хай державопоклонники і далі моляться на державу, але дамо і суспільним інженерам не лише поліпшити внутрішній механізм, а й створити організацію для попередження міжнародних злочинів.

VII

Та повернімося до історії цих рухів. Схоже, що протекціоністську теорію держав вперше запропонував софіст Лікофрон, учень Горгія. Вже згадувалося, що він був (як і Алкідам, також Горгієв учень) одним із перших, хто критикував теорію природного привілею. Що Лікофрон підтримував теорію, яку я назвав «протекціонізмом», відмічено Арістотелем, за слів якого можна зрозуміти, що він, ймовірно, і започаткував її. З того самого джерела дізнаємося, що Лікофрон сформулював її з чіткістю, якої не вдалося досягти жодному з його послідовників.

Арістотель повідомляє, що Лікофрон розглядав закон держави як «угоду, за допомогою якої люди гарантують один одному справедливість» (і яка не здатна зробити людей ані добрими, ані справедливими). Далі [45] він каже, що Лікофрон вважав державу знаряддям захисту своїх громадян від несправедливості (і надання їм можливості мирного спілкування, зокрема торгівлі), висуваючи вимогу, що держава повинна бути «кооперативним об'єднанням для запобігання злочинам». Цікаво, що в Арістотелевому повідомленні немає вказівок на те, що Лікофрон сформулював свою теорію як істористичну, тобто теорію, яка вбачає історичне походження держави в соціальному договорі. Навпаки, з Арістотелевих слів стає цілком ясним, що Лікофронова теорія була присвячена виключно меті держави, бо Арістотель твердить, що Лікофрон не вважав істотним завданням держави — зробити її громадян доброчесними. Отже, це доводить, що Лікофрон трактував мету держави раціо-

нально, з технологічної точки зору, сприймаючи вимоги егалітаризму, індивідуалізму та протекціонізму.

У такому вигляді Лікофронова теорія цілком убезпечена від заперечень, перед якими беззахисна традиційна теорія соціального договору. Часто кажуть, як-от Баркер [46], що теорію контракту «сучасні мислителі спростували пункт за пунктом». Може, й так, але вивчення Баркерових пунктів засвідчить, що вони зовсім не спростовують теорію Лікофрона, в якому Баркер вбачає (і в цьому я схильний погодитися з ним) ймовірного засновника найбільш ранньої форми теорії, яку згодом назвали теорією договору. Ось докази Баркера, викладені пункт за пунктом: (а) історично договору ніколи не існувало; (б) історично держава ніколи не була запроваджена; (в) закони не обумовлені, а виникають з традиції, вищої сили, можливо, інстинкту тощо; перш ніж постати кодексом, вони були звичаями; (г) сила законів полягає не в санкціях, не в захисті з боку держави, яка насаджає їх, а в готовності окремої особи коритися їм, тобто у моральній волі індивіда.

Одразу видно, що заперечення (а), (б) і (в) самі по собі, слід це визнати, цілком слушні (попри те, що певні угоди таки існували стосовно лише історицистської версії теорії, але недоречні щодо Лікофронової теорії. Отже, нам немає потреби взагалі розглядати їх. А ось заперечення (г) заслуговує на пильнішу увагу. Що ж воно може означати? Критикована теорія наголошує на «волі», чи, краще сказати, «рішенні індивіда», більше за будь-яку іншу теорію; по суті, слово «договір» припускає угоду з «власної волі»; ця теорія припускає, може, трохи більше за інші теорії, що сила закону полягає в готовності громадян приймати їх і коритися їм. Як же, в такому разі, пункт (г) може заперечувати проти теорії договору? Єдине можливе пояснення полягає в тому, що Баркер вважає, нібито договір виник не внаслідок «моральної волі» особи, а, радше, з егоїстичної волі. Таке витлумачення більш правдоподібне, бо перебуває у відповідності до Платонової критики. Але не треба бути егоїстом, щоб стати протекціоністом. Захист не обов'язково означає самозахист; багато людей страхують своє життя з метою захисту інших, а не себе, і подібно вони можуть вимагати захисту з боку держави переважно для інших, а в меншому ступені (чи й зовсім не вимагати) для себе. Ось головна ідея протекціонізму: захистити слабкого від

грубіянства дужого. Таку вимогу висувають не лише слабкі, але часто й сильні. Коротше кажучи, принаймні неправильно припускати, що така вимога егоїстична чи аморальна.

Лікофронів протекціонізм, на мою думку, не дає підстав для таких заперечень. Він найкраще виражає гуманістичний егалітарний рух Періклової доби. І все-таки, в нас відняли цю теорію. Її передавали пізнішим поколінням лише у спотвореному вигляді — як історицистську теорію походження держави за соціальним договором або есенціалістську теорію про те, що справжня природа держави полягає в домовленості, і як теорію егоїзму, що грунтується на припущенні про фундаментальну аморальність людської природи. І все це через всепоглинальний вплив Платонового авторитету.

VIII

Навряд можна сумніватися в тому, що Платон добре знав Лікофронову теорію, бо він (цілком ймовірно) був молодшим сучасником Лікофрона. І справді, цю теорію легко ототожнити зі згаданою спершу в «Горгії», а пізніше в «Державі». (У жодному місці Платон не згадує її автора; він часто так чинив, якщо його опонент був ще живий.) У «Горгії» теорію викладає Каллікл, моральний нігіліст, схожий на Фрасимаха з «Держави». У «Державі» її обстоює Главкон. У жодному випадку промовець не ототожнює себе з теорією, яку він представляє.

Два уривки багато в чому паралельні. Обидва викладають теорію в історицистській формі, тобто як теорію походження «справедливості». Обидва представляють теорію так, наче її логічні передумови обов'язково повинні бути корисливими чи ба навіть нігілістичними, тобто наче протекціоністський погляд на державу був притаманний лише тим, хто *полюбляв* чинити несправедливість, але був занадто слабким для цього, і хто, *отже*, вимагав, щоб сильний цього також не чинив. Таке трактування, певно, нечесне, оскільки єдиною обов'язковою передумовою теорії є вимога, щоб злочин чи несправедливість було покарано.

Отож, ці два уривки, у «Горгії» та «Державі», паралельні, і цей паралелізм досить часто коментувався. Але між ними є величезна різниця, яка, наскільки мені відомо, пройшла повз увагу коментаторів. А саме. У «Горгії» Каллікл презен-

тує теорію, яку він не поділяє, але оскільки він також не поділяє і Сократів погляд, то складається враження, що Платон не критикує, а радше обстоює протекціоністську теорію. Але в «Державі» ту саму теорію викладає Главкон, як розвиток і поглиблення Фрасимахових поглядів, тобто нігіліста, котрий тут посідає Калліклове місце. Іншими словами, теорія репрезентується як нігілістична, а Сократ по-геройськи звитяжно руйнує цю диявольську доктрину егоїзму.

Отже, уривки, в яких більшість коментаторів виявляють схожість у спрямуванні «Горгія» і «Держави», фактично відкривають абсолютну зміну фасаду. Попри Калліклову ворожу репрезентацію, спрямування «Горгія» сприятливе для протекціонізму, а «Держава» люто нападає на неї.

Ось уривок з Калліклової промови в «Горгії» [47]: «Закони якраз і встановлюють слабосилі, а їх більшість. Заради себе та своєї користі встановлюють вони закони... Намагаючись залякати сильніших людей і тих, хто здатен перевершити їх... вони твердять, що бути вищим за інших несправедливо. Самі ж вони через свою нікчемність охоче, я гадаю, задовольнилися б своєю долею, рівною для всіх». Якщо ми подивимося на цей виклад і відкинемо Калліклові відверті образи і ворожість, то виявимо всі складові Лікофронової теорії: егалітаризм, індивідуалізм та захист від несправедливості. Навіть посилання на «сильних» та «слабких», котрі усвідомлюють свою мізерність, насправді абсолютно вкладається в протекціоністські погляди, якщо тільки припустити певний елемент карикатурності. Зовсім не виключено, що Лікофронова доктрина відкрито висувала вимогу до держави захищати слабких, вимогу, що, звісно, може бути якою завгодно, але тільки не ганебною. (Надія на те, що ця вимога буде колись виконана, знайшла свій вираз у християнському вченні: «Лагідні успадкують землю».)

Самому Калліклу протекціонізм не подобається, він за «природні» права сильного. Знаменно, що Сократ, у своїй суперечці з Каллікломом, приходить на порятунок протекціонізму, бо прив'язує його до власної центральної тези — що краще потерпати від несправедливості, аніж чинити її. Ось що він, приміром, говорить [48]: «А хіба більшість не тієї ж думки (як ти сам нещодавно твердив), що справедливість — це рівність і що ганебніше чинити несправедливість, аніж зносити її? І далі: «Отже, не лише згідно зі звичаєм

і законом чинити несправедливість ганебніше, аніж зносити, і справедливість — це рівність, але й за природою також». (Попри свої індивідуалістичні, егалітарні та протекціоністські тенденції, «Горгій» водночас буває глибоко антидемократичним. Пояснити це можна, певно, тим, що Платон, коли писав «Горгія», ще не розвинув свою тоталітарну теорію, і хоча його симпатії були на боці антидемократів, він усе ще перебував під впливом Сократа. І мені невтямки, як хтось може думати, що і «Горгій» і «Держава» є однаково правдивим викладом Сократових уявлень.)

А тепер давайте повернемося до «Держави», де Главкон подає протекціонізм як логічно переконливішу, але морально незмінну версію Фрасимахового нігілізму. «Послухайно,— каже Главкон [49],— у чому полягає справедливість і звідки вона береться. Кажуть, що чинити несправедливість від природи добре, а зносити — погано. Втім, коли зносиш несправедливість в цьому набагато більше поганого, ніж буває доброго, коли чиниш її. Тому, коли люди скуштували і того і другого, тобто чинили несправедливо і потерпали від несправедливості, тоді вони, якщо вже немає куди дітися від однієї і не можна триматися іншої, вирішили за доцільне домовитися між собою, щоб не творити кривду і не страждати від неї. Звідси й пішло законодавство. ...Ось яке походження та суть справедливості згідно з цією теорією».

Наскільки можна судити з її раціонального змісту, це, очевидно, одна й та сама теорія, а те, як її подано, до дрібниць нагадує промову Каллікла в «Горгії» [50]. І все-таки, Платон повернув зовсім в інший бік. Протекціоністську теорію тепер не захищають від обвинувачень у тому, що вона грунтується на цинічному егоїзмі, а якраз навпаки. Наші гуманістичні почуття, наше моральне обурення, вже викликані Фрасимаховим нігілізмом, використовуються для того, щоб обернути нас на ворогів протекціонізму. Така теорія, на гуманістичний характер якої вказувалося в «Горгії», нині видається Платоном за антигуманістичну, і, по суті, як наслідок огидної і зовсім непереконливої доктрини про те, що несправедливість —це дуже добре для тих, кому вдасться уникнути покарання. І він, не вагаючись, втовкмачує цю точку зору. В розтягнутому продовженні цитованого уривка Главкон детально розробляє ніби необхідні припущення чи передумови протекціонізму. Серед них він згадує, приміром, той погляд, що чинити несправедливість,— це

«лище за все»[51]; що справедливість встановлюється лише через те, що більшість людей слабкі і не можуть коїти злочини і що для окремих громадян злочинне життя було б набагато прибутковішим. А «Сократ», тобто Платон, щиро підтверджує[52] правильність Главконового трактування викладеної теорії. У такий спосіб Платонові, очевидно, пощастило переконати більшість своїх читачів, принаймні всіх платоніків, що протекціоністська теорія, розвинена тут, тотожна безжалісному і цинічному Фрасимаховому егоїзму[53] і, що ще важливіше, наче всі прояви індивідуалізму зводяться до одного й того ж, а саме — егоїзму. Та він переконав не лише своїх палких прихильників, йому навіть вдалося переконати своїх опонентів, і зокрема послідовників теорії договору. Від Карнеада[54] до Гоббса, всі вони не лише сприймали його фатальний історицистський виклад, а й вірили Платоновим запевненням, що їхня теорія базується на етичному нігілізмі.

Тепер слід усвідомити, що вся Платонова аргументація проти протекціонізму є розвитком його гаданої егоїстичної основи. І розглядаючи місце, яке займає цей розвиток, ми цілком можемо припустити, що Платон не навів інших переконливіших доказів не через власну стриманість, а через брак аргументів. Отже, з протекціонізмом слід боротися, закликаючи до наших почуттів,—виставивши його образою ідеї справедливості, а також наших уявлень про пристойність.

Ось так Платон розправився з теорією, що була не лише небезпечним суперником його власній доктрині, а й представляла нові гуманістичні та індивідуалістичні вірування, тобто була вкрай ворожа до всього, що цінував Платон. Мудрість такого методу доводить його вражаючий успіх. Та я покривив би душею, якби щиро не визнав, що вважаю Платонів метод безчесним. Бо критикована теорія не потребує припущень аморальніших за те, що несправедливість — це зло, тобто, що її слід уникати і тримати під контролем. До того ж, Платон напрочуд добре знав, що ця теорія не грунтувалася на егоїзмі, бо в «Горгії» репрезентував її не як тотожну нігілістичній теорії, з якої вона «виникла», викладеній в «Державі», а як протилежну до неї.

Підсумовуючи, можемо сказати, що Платонова теорія справедливості, у тому вигляді, як її викладено в «Державі» та пізніших творах, є свідомою спробою дістати перевагу

над егалітарними, індивідуалістичними та протекціоністськими тенденціями його доби і реставрувати трибалістичні догми шляхом розвитку тоталітарної етичної теорії. Водночас Платон був глибоко вражений новою гуманістичною мораллю, але замість того, щоб доказово сперечатись із егалітаризмом, він уник навіть його розгляду. І йому вдалося зворушити гуманістичні почуття, силу яких він дуже добре розумів, на користь тоталітарного класового правління від природи вищої панівної раси.

Такі класові привілеї, за його словами, необхідні для підтримання стабільності держави. А відтак вони є суттю справедливості. Зрештою, таке твердження грунтується на тому аргументі, що справедливість потрібна для могутності, здоров'я та стабільності держави, аргументі напрочуд схожому на сучасне тоталітарне визначення: правильно все, що корисне для сили моєї нації, або мого класу, або моєї партії.

Але й це ще не все. Наголошуючи на класовому привілеї, Платонова теорія справедливості ставить проблему: «Хто повинен правити?» в центр політичної теорії. На це питання він відповідає, що правити повинні наймудріші та найкращі. Хіба така блискуча відповідь не змінює характер його теорії?

Розділ 7. ПРИНЦИП КЕРІВНИЦТВА

> Нетямущий хай іде під проводом мудрого і буде під його владою.
>
> *Платон*

Певні заперечення [1] нашому витлумаченню Платонової політичної програми змусили нас вдатися до дослідження ролі, яку відіграють в рамках цієї програми такі етичні ідеї, як справедливість, добро, мудрість, істина та щастя. Цей та два наступні розділи продовжують аналіз, і далі ми розглянемо, яку роль відігравала ідея мудрості в Платоновій політичній філософії.

Ми бачили, що головною вимогою Платонової ідеї справедливості була та, що правити мають природні правителі, а прислужувати — природні раби. Вона є часткою історичної вимоги, щоб держава, з метою заборони всіх змін, була

копією її «ідеї», або її справжньої «природи». Така теорія справедливості дуже добре засвідчує, що Платон убачав фундаментальну проблему політики у питанні: *«Хто правитиме державою?»*

I

Я переконаний, що, виклавши проблему політики у формі питання «Хто має правити?» або «Чия воля буде найвищою?» тощо, Платон вніс тривале сум'яття в політичну філософію. Воно, по суті, аналогічне тому, що він зробив у сфері етики ототожненням колективізму з альтруїзмом, яке було розглянуто в попередньому розділі. Очевидно, що коли вже порушено питання про те, хто повинен правити, то на нього важко не відповісти «найкращий», чи «наймудріший», чи «природжений правитель», чи «той, хто опанував мистецтво правління (або ж, можливо, «загальна воля», чи «раса панів», чи «промислові робітники», чи «народ»). Але така відповідь, попри всю свою, здавалося б, переконливість — бо хто ж обстоюватиме правління «найгіршого», чи «найдурнішого», чи «природженого раба»? — абсолютно марна, і я спробую довести це.

Насамперед, така відповідь має на меті переконати нас, що певні основоположні проблеми політичної теорії вже розв'язано. Та, якщо ми поглянемо на політичну теорію під іншим кутом, то виявимо, що не розв'язали жодної фундаментальної проблеми, а просто проминули їх, припустивши, що основоположним є питання «Хто має правити?» Бо навіть ті, хто поділяє це Платонове припущення, визнають, що політичні правителі не завжди досить «добрі» чи «мудрі» (не слід сушити голову над точним значенням цих термінів), і, що зовсім не просто здобутись на уряд, на доброту і мудрість якого можна беззастережно покластись. Якщо погодитись із цим, то ми повинні запитати, чи не зустрінеться політична думка із самого початку з можливістю поганого уряду; чи не слід нам бути готовими до найгірших вождів і сподіватись на найкращих? А відтак ми прийдемо до нового погляду на проблему політики, бо змушені будемо замість питання: *«Хто повинен правити?»*, сформулювати інше [2] питання: *«Як би нам так організувати політичні інститути, щоб погані чи некомпетентні правителі не могли заподіяти великої шкоди?»*

Ті, хто вірить, наче головним є перше питання, мовчки погоджуються, що «суть» політичної влади — її неконтрольованість. Вони припускають, що хтось має владу — окрема особа чи колективне утворення, як-от клас. І вони припускають, що той, хто має владу, дуже приблизно, може робити, що йому заманеться, зокрема зміцнювати свою владу, і в такий спосіб наближати її до необмеженої і неконтрольованої влади. Вони припускають, що істотною рисою політичної влади є її верховність. А після того, як зроблено це припущення, то, по суті, залишається тільки одне важливе питання: «Хто повинен бути самодержцем?»

Я назву таке припущення *теорією (необмеженої) верховної влади*, вживаючи цей вираз не для виділення якоїсь окремої теорії з розмаїття теорій верховної влади, а якщо бути конкретнішим, запропонованих такими філософами як Боден, Руссо чи Гегель, але для більш узагальненого припущення, начебто політична влада практично є неконтрольованою, чи для вимоги, щоб так було, разом з думкою про те, що головним питанням, яке залишилося, є вкласти владу до найкращих рук. Ця теорія верховної влади невидимо присутня в Платоновому підході і відтоді грала свою роль. Її також, безумовно, підтримують ті сучасні автори, котрі, приміром, гадають, що головною проблемою є питання: «Хто повинен диктувати? Капіталісти чи пролетарі?»

Не вдаючись до детальної критики, я хочу наголосити, що є серйозні заперечення щодо необдуманого і безумовного прийняття цієї теорії. Хоч би якими привабливими здавалися її достоїнства, вона напевне є вкрай нереалістичною. Жодна політична влада ніколи не була неконтрольованою і, поки люди будуть залишатися людяними (поки «Чудовий новий світ»* не буде втілено), не може бути абсолютної і необмеженої політичної влади. Поки одна людина здатна зосередити в своїх руках достатню фізичну потугу, щоб панувати над іншими, доти вона буде залежною від своїх помічників. Навіть наймогутніший тиран залежить від своєї таємної поліції, від своїх посіпак і своїх катів. Така залежність означає, що його влада, хоч якою б великою вона була, не є неконтрольованою, і він мусить робити поступки, підіграючи одному угрупованню проти іншого.

---

* Відомий утопічний роман англійського письменника Олдоса Хакслі. *(Прим. перекл.)*

А отже, є інші політичні сили, інші влади, крім його, і він може здійснювати своє правління, використовуючи їх і заграючи до них. Це доводить, що навіть крайні випадки верховної влади ніколи не були чистим самодержавством. Ніколи воля чи інтереси однієї людини (або, якби таке явище існувало, воля та інтереси однієї групи) не може прямо привести її до мети, не відмовляючись від деяких претензій, щоб заручитися підтримкою сил, які вона неспроможна перемогти. А в переважній більшості випадків обмеження політичної влади значно перевищують щойно названі.

Я наголосив на цих емпіричних пунктах не тому, що хочу використати їх як докази, а лише з метою уникнення заперечень. Я твердж у, що всі теорії суверенітету обминають одне з найфундаментальніших питань — а саме, чи не слід прагнути інституційного контролю над урядом, урівноважуючи його владу іншими владами. Така *теорія контролю та рівноваги* вимагає принаймні уважного розгляду. На мою думку, до неї можна висунути лише два заперечення: а) такий контроль *практично* неможливий і (б) вона *теоретично* непереконлива, оскільки політична влада по своїй суті суверенна [3]. Я вважаю, що факти спростовують ці обидва догматичні заперечення, а разом з ними й багато інших впливових поглядів (наприклад, теорію, згідно з якою єдиною альтернативою диктатурі одного класу є диктатура іншого класу).

Для того, щоб порушити питання інституційного контролю над правителями, слід лише припустити, що уряди не завжди бувають добрими і мудрими. Та оскільки я вже дещо сказав про історичні факти, то тепер схильний трохи вийти за рамки цього припущення. Я схиляюсь до думки, що правителі рідко піднімаються над середнім рівнем, як у моральному, так і в розумовому відношенні, а часто навіть не досягали його. Тож я гадаю за доцільне керуватися в політиці принципом: «готуйся до гіршого», тоді як ми можемо, хоча, звісно, повинні в той самий час намагатися одержати якнайкращого. Мені здається абсолютним божевіллям будувати всі наші політичні зусилля на хисткій надії, що нам вдасться залучити блискучих чи принаймні компетентних правителів. Та, попри всю мою зацікавленість у цих питаннях, я повинен наполегливо повторити, що моя теорія суверенітету не залежить від моїх особистих уподобань.

Окрім моїх особистих уподобань та крім наведених вище аргументів проти загальної теорії суверенітету, є ще й певний логічний аргумент, який можна навести, щоб показати непослідовність кожної окремої форми теорії суверенітету. Точніше, цьому логічному аргументу можна надати найрізноманітніших, але аналогічних за змістом форм для боротьби з теорією, за якою правити повинні наймудріші, а якщо ширше, то з теоріями, що правити повинні найкращі, закон, більшість тощо. Зокрема, одна форма цього логічного аргументу спрямована проти наївної версії лібералізму, демократії та принципу, відповідно до якого правити має більшість. Він у дечому схожий на добре відомий *«парадокс свободи»*, уперше і з успіхом використаний Платоном. Критикуючи демократію й викладаючи історію становлення тирана, Платон мимоволі порушує таке питання: «А що як люди самі відмовляться від влади і забажають, щоб ними натомість правив тиран?» Платон припускає, що вільна людина може скористатися своєю абсолютною свободою насамперед для того, щоб потоптати закони, а потім і саму свободу, вимагаючи встановлення тиранії [4]. І це не просто умоглядна можливість, таке траплялося багато разів. І кожного разу, коли таке бувало, демократи, які обрали остаточною основою для свого політичного кредо принцип, згідно з яким правити має більшість, чи схожу форму принципу суверенітету, опинялися у безнадійному становищі. З одного боку, обраний ними принцип вимагає від них виступати проти будь-якої, опріч мажоритарної, форми правління, а відтак і проти нової тиранії. З іншого боку, той самий принцип вимагає, щоб вони виконували будь-яке рішення, ухвалене більшістю, а отже, підтримували нового тирана. Непослідовність цієї теорії, звісно, паралізує їхні дії [5]. Отож, ті з нас, демократів, хто вимагає інституційного контролю підвладних над правителями, і зокрема права розпускати уряд за волевиявом більшості, повинні ґрунтувати свої вимоги на теорії послідовнішій, ніж внутрішньо суперечлива теорія суверенітету. (В наступному параграфі цього розділу буде показано, що це можливо.)

Ми бачили, що Платон упритул наблизився до відкриття парадоксів свободи та демократії. Та Платон і його послідовники не помітили, що інші форми теорії суверенітету породжують аналогічні суперечності. *Усі теорії суверенітету парадоксальні*. Ми, приміром, можемо обрати в прави-

телі «наймудрішого» чи найкращого. Але «наймудріший», завдяки своїй мудрості, може виявити, що правити повинен «найкращий», а той через свою благість, певно, може вирішити, що правити має «більшість». Важливо відмітити, що навіть така форма теорії суверенітету, що вимагає «Царства закону», може викликати певні заперечення. По суті, це збагнули дуже давно, про що свідчить Гераклітова репліка [6]: «Закон може також вимагати корення волі однієї людини».

Завершуючи цей короткий критичний аналіз, хочу сказати, що, на мою думку, він дає підстави твердити, що теорія суверенітету слабка, як емпірично, так і логічно. І принаймні слід вимагати ретельно зважити інші можливості, перед тим як її приймати.

II

І справді, не важко довести, що можна розробити вільну від парадокса суверенітету теорію демократичного правління. Я маю на гадці теорію, що виникла не з учення про неперехідне добро чи справедливість правління більшості, а радше з уявлень про нікчемність тиранії. Або, точніше кажучи, вона спирається на рішення чи на згоду уникати тиранії та чинити їй опір.

Можна розрізнити два типи уряду. До першого типу належать уряди, від яких підвладні можуть позбутися без кровопролиття хоча б шляхом загальних виборів. Тобто суспільні інститути забезпечують засоби, за допомогою яких підвладні можуть змістити свого правителя, а суспільні традиції [7] гарантують, що ці інстанції не будуть з легкістю зруйновані тими, хто перебуває при владі. До другого типу належать уряди, від яких підвладні не можуть позбавитись інакше, як шляхом успішного перевороту, тобто у більшості випадків — ніколи. Я пропоную вживати термін «демократія» для короткого визначення урядів першого типу, а термін «тиранія» чи «диктатура» — для другого. На мою думку, такий зміст цих термінів найбільше співпадає з традиційним розумінням слів. Та я хочу одразу пояснити, що жоден елемент моєї аргументації не залежить від вибору цих ярликів, і якби хтось став вживати їх у зворотному значенні (що нині часто робиться), то я просто заявив би, що обстоюю назване ним «тиранією», а заперечую те,

що він називає «демократією». Я також відкинув би як недоречні будь-які спроби знайти «справжнє» чи «суттєве» значення слова «демократія», розкривши його як «правління народу». (Адже хоча «народ» може впливати на вчинки своїх правителів, загрожуючи повалити їх, він ніколи не здійснював самоуправління в якомусь конкретному, практичному розумінні.)

Якщо вжити ці два терміни в запропонованому значенні, то пропозицію створити, розвивати і захищати політичні інститути, які дозволяють уникнути тиранії, можна назвати принципом демократичної політики. Такий принцип не припускає, що ми коли-небудь зможемо створити подібні інститути, котрі були б убезпечені від помилок і дурниць або гарантували правильність, мудрість та доброту політики, яку провадить демократичний уряд,— чи хоча б, щоб така політика була обов'язково кращою і мудрішою, ніж політика, обрана великодушним тираном. (А що ми не робимо таких припущень, то й уникаємо парадокса демократії.) Втім, можна закинути, що в підтексті обрання демократичного принципу криється переконання, що навіть погана політика за демократії (поки ми можемо сприяти її мирній зміні) є кращою *від влади тирана, хоч яким би мудрим і великодушним* він був. У цьому світлі теорія демократії не спирається на принцип обов'язкового правління більшості, а скоріше різноманітні методи демократичного контролю, такі як загальні вибори і представницький уряд, слід розглядати лише як випробувані і, за умов широко розповсюдженої традиційної недовіри тиранії, достатньо ефективні інституційні гарантії проти тиранії — ці гарантії завжди можна підкріпити і вони навіть самі створюють передумови для такого поліпшення.

Отже той, хто поділяє викладений тут принцип демократії, не повинен розглядати наслідки демократичного волевияву як авторитарний вираз правильності. Хоча він і скориться рішенню більшості, щоб уможливити роботу демократичних інститутів, він почуватиметься необмеженим у виборі демократичних засобів боротьби за перегляд такого рішення. І якщо він доживе до того дня, коли волевияв більшості зруйнує демократичні інститути, то з цього сумного досвіду виснує лише, що немає гарантованого від помилок методу уникнути тиранії. Але це не

послабить його рішучості боротися з тиранією, а його теорія від цього не стане непослідовною.

III

Повертаючись до Платона, бачимо, що загострюючи увагу на проблемі «хто повинен правити», він мимоволі поділяв загальну теорію суверенітету. В такий спосіб питання інституційного контролю над правителями та інституційного врівноваження їхньої влади відпали, навіть не будучи порушеними. Платон переносить наголос з інститутів на проблему чиновників, і найнагальнішою для нього стає проблема добору і навчання керівництву природних вождів.

З огляду на цю обставину, дехто вважає, що в Платоновій теорії добробут держави, зрештою, розглядається як етичне і духовне питання, що залежить від особи і особистої відповідальності, а не від розбудови безособових інститутів. На мою думку, така точка зору на платонізм — поверхова. *Усяка довгострокова політика інституційна.* Винятків тут не буває, навіть для Платона. Принцип керівництва не замінює інституційну проблему на проблему персоналу, він лише створює нові інституційні проблеми. Як ми побачимо, він навіть обтяжує інституції завданням, що виходить далеко за межі розумних вимог до цих інститутів, а саме — *завданням добору майбутніх вождів.* Отже, було б помилково гадати, наче протиставлення теорії рівноваги до теорії суверенітету відповідає протиставленню інституціалізму до персоналізму. Платонів принцип персоналізму дуже далекий від чистого персоналізму, оскільки припускає функціонування інституцій. І справді, можна сказати, що чистий персоналізм неможливий, але слід тоді визнати й неможливість чистого інституціоналізму. Не лише організація інститутів вимагає важливих особистих рішень, а й власне функціонування навіть найкращих з усіх інститутів (таких, як демократичні контроль і рівновага) завжди значною мірою залежатимуть від тих, хто працює в них. Інститути нагадують фортеці — їх слід добре спроектувати й *заповнити людьми.*

Ця різниця між особистим та інституційним елементами соціальної ситуації часто проходить повз увагу критиків демократії. Більшість з них незадоволені демократичними інститутами тому, що, на їхню думку, ці інститути не

завжди гарантують державу чи політику від відмови від певних моральних ідеалів чи певних нагальних і, як їм здається, гідних захоплення політичних вимог. Але ці критики помилилися адресою, вони не розуміють, на що можна чекати від демократичних інститутів, а також якою буде їхня альтернатива. Демократія (у запропонованому мною значенні) *забезпечує інституційний каркас для* реформування політичних інститутів. Вона уможливлює ненасильствену перебудову інститутів, щоб у такий спосіб розсудливо проектувати нові інститути та регулювати старі. Втім, вона не може гарантувати розсудливість. Питання інтелектуальних та моральних стандартів її громадян — це значною мірою проблема особистості. (Я вважаю, що думка про те, наче цю проблему можна розв'язати за допомогою євгеніки та освітнього контролю, є помилковою, і далі я спробую обгрунтувати це своє твердження). Ні в якому разі не можна покладати на демократію провину за політичні промахи демократичної держави. Скоріше нам слід винуватити самих себе, тобто громадян демократичної держави. У недемократичній державі єдиний шлях досягти розумних реформ лежить через насильствене повалення уряду і запровадження демократичного каркасу. Ті, хто нападає на демократію з «моральних» міркувань, не здатні побачити різницю між проблемами особистісними та інституційними. Завдання поліпшити стан справ покладене на нас. Демократичні інститути не можуть поліпшитися самі собою. Проблема поліпшення — це завжди проблема, що стоїть перед *особистостями*, а не перед інститутами. Та, якщо ми бажаємо поліпшення, нам слід точно визначити, які саме *інститути* ми хочемо поліпшити.

У сфері політичних проблем різниці між особами та інститутами відповідає різниця між щоденними і стратегічними проблемами. Тоді як щоденні проблеми здебільшого мають особистий характер, то будівництво майбутнього обов'язково повинно бути інституційним. Якщо політичну проблему розглядати за критерієм «хто повинен правити» і обрати Платонів принцип керівництва — тобто, що правити повинні найкращі,— тоді проблема майбутнього неминуче обернеться на проектування інститутів для добору майбутніх вождів.

Це одна з найважливіших проблем Платонової теорії освіти. Торкаючись її, я без вагань заявляю, що Платон

абсолютно спотворив і заплутав теорію та практику освіти, прив'язавши її до теорії лідерства. Заподіяна шкода перевершує, якщо це можливо, навіть ту, що було завдано етиці ототожненням колективізму з альтруїзмом, і політичній теорії — запровадженням принципу суверенітету. Платонове припущення того, що завданням освіти (а якщо точніше, освітніх інституцій) має бути добирання майбутніх вождів і навчання їх керівництву, досі сприймається без заперечень. Обтяжуючи ці інститути завданням, що виходить далеко за сферу діяльності будь-якої інституції, Платон є почасти відповідальним за їхній жалюгідний стан. Та перед тим, як розпочинати загальне обговорення Платонового погляду на завдання освіти, я хочу дещо детальніше проаналізувати його теорію керівництва — лідерства мудрих.

IV

Я вважаю ймовірним, що багатьма елементами цієї теорії Платон завдячує Сократовому впливу. Одним з фундаментальних Сократових догматів був, на мою думку, його моральний інтелектуалізм, під яким я розумію (а) ототожнення добра і мудрості, тобто його теорію, згідно з якою ніхто не чинить проти здорового глузду, а всі моральні помилки криються у браці знання; (б) сократівську теорію, що моральної бездоганності можна навчити і що для цього не потрібні якісь особливі моральні здібності, опріч загального людського розуму.

Сократ був моралістом та ентузіастом. Він був одним із тих, хто критикує будь-яку форму правління за її недоліки (і справді, така критика була б потрібною і корисною для будь-якого уряду, а втім, вона можлива лише за умов демократії), але визнає важливість зберігати лояльність до державних законів. Сталося так, що більша частина його життя пройшла за умов демократії і, будучи добрим демократом, він вважав своїм обов'язком розкрити некомпетентність та торохтійство окремих демократичних лідерів своєї доби. Водночас він чинив опір будь-якому прояву тиранії, і коли ми згадаємо про його хоробру поведінку за правління Тридцяти тиранів, то в нас не буде підстав твердити, що його критика демократичних лідерів надихалася схильністю до антидемократичних уподобань [8]. Зовсім

не виключено, що він, як і Платон, вимагав, щоб правили найкращі, тобто, відповідно до його поглядів, наймудріші чи ті, хто щось знає про справедливість. Але слід зауважити, що під «справедливістю» він мав на увазі егалітарну справедливість (про це свідчать уривки з «Горгія», цитовані в попередньому розділі) і що Сократ був не *лише* егалітаристом, а й індивідуалістом — можливо, найвидатнішим поборником індивідуалістичної етики всіх часів. Слід усвідомлювати, що, вимагаючи правління мудрих, Платон наголошував на тому, що він не має на увазі освічених. На ділі він украй скептично ставився до професійної вченості — як до філософів минулого, так і до вчених-софістів, своїх сучасників. Говорячи про мудрість, він мав на увазі зовсім інше. Для нього мудрість полягала в осягненні: «Як мало я знаю!» Він повчав, що ті, хто не збагнув цієї істини, не знають нічого. (Оце по-справжньому науковий дух. Дехто й досі, подібно до Платона, котрий видавав себе за вченого-піфагорейця [9], гадає, що Сократів агностичний підхід слід пояснювати відсутністю успіхів тогочасної науки. Але це лише доводить, що такі люди не розуміють його духу й досі перебувають під владою досократівського магічного ставлення до науки і науковця, якого вони вважають кимось на кшталт прославленого шамана, мудрого, вченого, втаємниченого. Вченого оцінюють за обсягом накопиченого ним знання, замість того, щоб, як пропонував Сократ, брати до уваги його усвідомлення того, що він ще не все осягнув, як мірило його рівня і водночас інтелектуальної чесності.)

Важливо зауважити, що Сократів інтелектуалізм був відверто егалітарним. Сократ вважав, що кожного можна навчити: в «Меноні» ми бачимо, як він навчає молодого раба варіанту [10] так званої нині теореми Піфагора, пробуючи довести, що будь-який неосвічений раб здатний осягнути навіть абстрактні поняття. Його інтелектуалізм є також і антиавторитарним. Згідно з Сократом, фахівець, певно, може догматично навчити якоїсь техніки, от хоча б риторики, але справжнього знання, мудрості й доброчесності можна навчити лише одним способом, що за його описом нагадує допомогу породіллі (маєвтика). Тим, хто прагне навчатися, можна допомогти позбавитись забобонів, тобто навчити їх самокритики і того, що істину важко осягнути. Але вони також можуть навчитися мати власну думку і критично покладатись на свої рішення і свою

прозорливість. У світлі такого вчення стає зрозумілим, наскільки Сократова вимога (якщо він колись висував таку вимогу) правління найкращих, тобто інтелектуально чесних, відрізняється від авторитарної вимоги, що правити повинні найосвіченіші, або вимоги аристократів про правління найкращих, тобто найшляхетніших. (Сократову віру в те, що навіть хоробрість — це мудрість, можна витлумачити як безпосередню критику аристократичного вчення про вроджене геройство шляхти.)

Але Сократів моральний інтелектуалізм нагадує двосічний меч. У ньому є як егалітарний демократичний аспект, згодом розвинутий Антисфеном, так і аспект, що може дати поштовх потужним антидемократичним тенденціям. Загострення уваги на потребі просвітництва, освіти можна легко витлумачити як вимогу авторитаризму. До цього долучається питання, що, певно, вельми бентежило Сократа: чи не той найбільше потребує освіти, хто сам не досить освічений, а відтак не досить мудрий, щоб осягнути власну недосконалість? Готовність навчатися правила за доказ володіння мудрістю, по суті, мудрістю, якою Сократ наділяв себе, адже той, хто хоче вчитися, розуміє, як мало він знає. Отже, виходить, що неосвіченому потрібен авторитет, який би спонукав його, оскільки від нього самого навряд чи можна сподіватись на самокритичність. Та цей єдиний елемент авторитаризму в Сократовому вченні чудово врівноважується наголошенням на тому, що авторитет не повинен претендувати на щось більше. Справжній учитель може довести, що він є таким, лише в один спосіб: продемонструвати самокритичність, якої бракує неосвіченій людині. «Мій авторитет, хоч би яким він був, може спиратися лише на усвідомлення того, як мало я знаю»,— так, певно, Сократ хотів виправдати свою місію пробудження людей від догматичної дрімоти. Він вважав цю освітницьку місію також і політичною. Сократ відчував, що поліпшити політичне життя міста можна було, навчивши його громадян самокритики. У цьому смислі він проголошував себе «єдиним політиком своєї доби» [11], у протилежність до тих, хто вихваляє людей, замість того, щоб обстоювати їхні справжні інтереси.

Сократове ототожнення його виховної та політичної діяльності легко могло бути спотворене Платоном і Арістотелем, котрі обернули його на вимогу, щоб держава нагля-

дала за моральним життям своїх громадян. До того ж, його з легкістю можна було використати як небезпечно переконливий доказ того, що всякий демократичний контроль шкідливий. Бо хіба здатні неосвічені судити про тих, хто повинен навчати? Хіба можуть кращі бути керовані менш добрими? Але цей аргумент, звісно, зовсім несократівський, оскільки припускає можливість авторитету мудрої та вченої людини, а це вже виходить за рамки скромної Сократової думки про авторитет учителя як такий, що грунтується на усвідомленні його власної обмеженості. А державний авторитет у цих питаннях неминуче призведе до зовсім іншої, ніж у Сократа, мети. Він, певно, породить догматичну самовтіху і величезну інтелектуальну благодушність, а не критичне незадоволення і прагнення вдосконалюватися. Думаю, слід наголосити на цій небезпеці, котру рідко щиро усвідомлюють. Навіть такий автор, як Р. Кроссман, який, на мою думку, розумів достеменний сократівський дух [12], погоджується з Платоном у тому, що називає третьою Платоновою критикою Афін: *«Освіта, яка повинна бути головним обов'язком держави, була полишена на волю особистої примхи...* І знову висувалася задача, яку слід було доручити лише незаперечно чесній людині. Майбутнє будь-якої держави залежить від молодого покоління, а відтак було б божевіллям віддавати формування дитячої свідомості у владу особистого смаку та сили обставин. Рівно руйнівною була й державна політика *невтручання* стосовно вчителів, опікунів та софістів» [13]. Втім, афінська державна політика *невтручання*, критикована Кроссманом і Платоном, мала той неоцінимий наслідок, що надала можливість викладати окремим софістам і, зокрема, найвидатнішому з них — Сократові. Наслідком відмови від такої політики була Сократова смерть. Це має насторожити проти небезпеки державного контролю в таких питаннях і засвідчити, що пошуки «незаперечно чесної людини» здатні невдовзі призвести до винищення найкращих. (Нещодавній тиск на Бертрана Рассела яскравий тому приклад.) Втім, стосовно головних принципів ми маємо тут зразок глибокого упередження, що єдиною альтернативою *невтручанню* є абсолютна державна відповідальність. Я переконаний, що держава відповідає за те, щоб усі її громадяни отримали освіту, яка дозволить їм брати участь у житті суспільства і використовувати будь-яку можливість для розвитку якихось своїх

інтересів чи обдарувань. Опріч того, держава напевно має стежити (на чому доречно наголошував Кроссман), щоб «нездатність індивіда заплатити» не перешкоджала йому отримати вищу освіту. У цьому, як мені здається, полягає захисна функція держави. Проте твердження, що «майбутнє будь-якої держави залежить від молодого покоління, а відтак було б божевіллям віддавати формування дитячої свідомості у владу особистого смаку та сили обставин», на мою думку, широко відчиняє двері тоталітаризмові. Не слід з легкістю прикриватися інтересами держави, закликаючи до заходів, що поставлять під загрозу найдорогоціннішу з усіх форму свободи — а саме, інтелектуальну свободу. Не захищаючи принцип *«невтручання* стосовно вчителів та опікунів», я вважаю, що така політика незмірно вища за авторитарну політику, яка дає посадовим особам держави абсолютну владу формувати свідомість і контролювати викладання науки, в такий спосіб підтримуючи хисткий авторитет фахівця авторитетом держави, руйнуючи науку узвичаєною практикою викладання її як авторитарної доктрини і нищачи науковий дух дослідження — дух пошуку істини на противагу володіння нею.

Я спробував показати, що Сократів інтелектуалізм був фундаментально егалітарним та індивідуалістичним, а притаманний йому елемент авторитаризму був зменшений до мінімуму Сократовою інтелектуальною скромністю та його науковим раціоналізмом. І він вельми відрізняється від Платонового інтелектуалізму. Зображений Платоном у «Державі» «Сократ» [14],— це уособлення необмеженого авторитаризму. (Навіть його самопринизливі репліки грунтуються не на усвідомленні власної обмеженості, а радше є іронічним засобом затвердити свою вищість.) Його виховальна мета полягає не у пробудженні самокритичності чи критичної думки в цілому, а, скоріше, в навіюванні — формуванні свідомості і душі, які (знову наведемо цитату із «Законів» [15]) «треба призвичаїти... навіть не мріяти про самостійні дії і зробити її зовсім неспроможною до таких дій». Видатна Сократова егалітарна та визвольницька ідея про можливість вести розумну бесіду з рабом і про наявність між людьми інтелектуального зв'язку, певного середовища універсального розуміння, а саме, «розуму»,— цю ідею в «Державі» було замінено на вимогу монополії

правлячого класу, доповненої суворою цензурою навіть усних дебатів.

Сократ наголошував, що він не мудрий, що він не володіє істиною, а лише шукає, досліджує і любить її. Він пояснює, що саме це виражає слово «філософ», тобто той, хто любить мудрість і шукає її, в протилежність до «софіста», тобто професійного мудреця. Якби він коли-небудь заявив, що політики повинні бути філософами, то мав би лише на увазі, що, обтяжені надмірною відповідальністю, вони шукатимуть правду і усвідомлюватимуть свою обмеженість.

На що ж Платон обернув це вчення? На перший погляд може здатися, що він узагалі не змінював його, вимагаючи, щоб філософи забезпечували суверенітет держави, тим паче, що, подібно до Сократа, він визначав їх як тих, що люблять істину. Насправді ж зміни, привнесені Платоном, величезні. В нього той, хто любить,— це вже не скромний шукач, а гордий носій істини. Навчившись діалектики, він здатний до інтелектуальної прозорливості, тобто може осягнути і спілкуватись із вічними і небесними «формами» чи «ідеями». Піднесений вище за всіх звичайних людей він «богоподібний, якщо не божественний» [16], як своєю мудрістю, так і владою. Платонів ідеальний філософ дуже близький до всезнання і всемогутності. Він — філософ-цар. На мою думку, важко знайти контраст більш разючий, ніж контраст між Сократовими і Платоновими уявленнями про ідеального філософа. Це — контраст між двома світами: світом скромного раціонального індивідуаліста і світом тоталітарного напівбога.

Вимога Платона, щоб правили мудреці, носії істини, «підготовлені філософи» [17], порушує насамперед проблему добору і виховання правителів. У суто персоналістській (у протилежність до інституційної) теорії цю проблему можна було б розв'язати, просто проголосивши, що мудрий правитель матиме досить мудрості, щоб обрати собі в спадкоємці найкращого з-поміж людей. Проте такий підхід до проблеми не дуже вдалий. Надто багато залежало б від некерованих обставин — будь-яка випадковість може зруйнувати майбутню стабільність держави. Але спроба керувати обставинами, передбачати можливі події і бути готовими до них неминуче призведе до відмови від чисто персоналістського розв'язання і його заміни на інституційне. Як

уже зазначалось, намагання планувати майбутнє завжди приводить до інституційності.

V

Згідно з Платоновими поглядами, установу, що має наглядати за майбутніми лідерами, можна визначити як державний департамент освіти. З чисто політичної точки зору, ця установа є найважливішою в Платоновому суспільстві. Вона тримає ключі до влади. Вже лише з цієї причини має бути зрозуміло, що принаймні найвищі ступені освіти повинні безпосередньо контролюватися правителями. Але можна навести й інші причини. Найважливіша з них полягає в тому, що лише «фахівцю... і людині незаперечної чесності», за висловом Кроссмана, а на думку Платона — наймудрішим адептам, тобто самим правителям, можна довірити остаточну посвяту майбутніх мудреців у високі таємниці мудрості. Насамперед це стосується діалектики, тобто мистецтва інтелектуальної прозорливості, осягнення божественних оригіналів, «форм» чи «ідей», розкриття великої таємниці, схованої за повсякденним світом видимості звичайної людини.

Які ж інституційні вимоги висуває Платон до цієї найвищої форми освіти? Вони варті уваги. Він вимагає, щоб брали лише тих, хто вже пережив свій розквіт. «Коли їхня тілесна міць вичерпається і не до снаги стануть їм громадянські та військові обов'язки, тоді дозволено буде їм увійти до святилища...» [18], а саме, їм буде дозволено прилучитись до висот діалектичного вчення. Причина, з якої Платон запроваджує це дивне правило, досить зрозуміла. Його лякає влада думки. «Усе велике небезпечне» [19] — цією реплікою він визнає свій страх перед впливом, який може справити філософська думка на людину, яка ще не зазирнула в очі старості. (Усе це він вкладає до вуст Сократа, котрий помер, захищаючи своє право на вільні бесіди з молоддю.) Втім, саме на це й слід було чекати, якщо взяти до уваги, що Платоновою фундаментальною метою було заборонити всякі політичні зміни. Замолоду представники правлячого класу повинні воювати. Коли ж вони стануть надто старими, щоб мислити незалежно, то їх візьмуть до догматичного навчання і вдихнуть у них мудрість та авторитет, щоб зробити з них мудреців, котрі далі передаватимуть май-

бутнім поколінням свою мудрість, тобто вчення про колективізм та авторитаризм.

Цікаво, що в пізнішому й краще опрацьованому фрагменті, де він намагається змалювати своїх правителів яскравішими фарбами, Платон дещо змінює свою пропозицію. Тепер [20] він дозволяє майбутнім мудрецям розпочинати підготовче вивчення діалектики у віці тридцяти років, наголошуючи, звісно, що «потрібна велика обачність» і що існує небезпека «безуряддя... яке псує багатьох діалектиків». Далі Платон вимагає, щоб «лише дисциплінованим і врівноваженим натурам дозволяти брати участь в обговоренні абстрактних питань». Така зміна, безперечно, робить картину яскравішою, але не впливає на фундаментальну тенденцію. З цього ж уривка ми дізнаємося, що майбутніх правителів не слід залучати до вищого філософського вчення — діалектичного бачення сутності добра — раніше ніж вони, склавши безліч іспитів і поборовши спокуси, досягнуть п'ятдесяти років.

Ось таке вчення знаходимо в «Державі». Схоже, що й діалог «Парменід» [21] містить подібне твердження, адже тут Сократа зображено як видатного юнака, котрий, з успіхом поринувши в чисту філософію, потрапив у біду, коли його попросили пояснити тонші аспекти теорії ідей. Старий Парменід відпускає його з умовою, що Сократ ретельніше вивчить мистецтво абстрактної думки, перед тим, як знову втручатися у високі сфери філософських досліджень. Платон тут наче відповідає своїм учням, які благають його втаємничити їх, що сам він вважає передчасним: «Навіть Сократ був колись замолодим для діалектики».

Чому ж Платон не бажає, щоб його провідники були самобутніми та ініціативними? Відповідь, гадаю, лежить на поверхні. Він ненавидить зміни і не хоче бачити, що бувають випадки, коли корективи необхідні. Втім, це не до кінця пояснює Платонову позицію. Насправді, тут ми знаходимо головну трудність принципу лідера. Сама вже ідея добору та виховання майбутніх провідників суперечлива. Певно, можна якоюсь мірою розв'язати проблему через тілесну досконалість. Мабуть, не дуже-то й важко переконатись у фізичній ініціативі та тілесній хоробрості. Але таємниця інтелектуальної досконалості криється в дусі критичності та інтелектуальної незалежності. Це веде до труднощів, що неминуче виявляться непереборними для будь-якої

форми авторитаризму. Прихильник авторитарної влади буде відбирати людей, котрі слухатимуться, віритимуть і легко підпадатимуть під його вплив. Втім, у такий спосіб він неминуче відбиратиме посередності, бо відмітатиме всіх, хто бунтує, сумнівається і насмілюється чинити опір його впливові. Авторитарний правитель ніколи не визнає, що інтелектуально хоробрі, тобто ті, що насмілюються кидати виклик його владі, можливо, належать до найціннішого типу людей. Звісно, власті завжди будуть переконані у своїй здатності розпізнати ініціативних. Проте маючи під цим на гадці лише вміння швидко розгадувати їхні наміри, вони ніколи не зможуть побачити різницю між намірами та ініціативою. (Можливо, що відтак ми збагнемо таємницю особливих труднощів у доборі талановитих воєначальників. Вимоги військової дисципліни далі збільшують труднощі, обговорювані тут, а методи просування по військовій службі такі, що тих, хто наважується мислити самостійно, як правило, усувають. Стосовно інтелектуальної ініціативи, то немає нічого більш далекого від істини, ніж думка, начебто найкраще командуватимуть найслухняніші [22]. Дуже схожі труднощі виникають у політичних партіях: «вірний П'ятниця» партійного вождя рідко буває здібним наступником.)

На мою думку, ми наблизились до важливого висновку, який тут можна узагальнити. Навряд чи можна організувати інститути для відбору найвидатніших. Інституційний добір може цілком відповідати меті, яку ставив перед ним Платон, а саме, стримуванню змін. Але він ніколи не виконуватиме своїх функцій, якщо ми станемо вимагати чогось більшого, оскільки завжди буде націлений на знищення ініціативи та самобутності, а якщо мовити більш загально, усього незвичайного і несподіваного. Я не критикую політичний інституціоналізм, а лише підтверджую свої слова про те, що ми завжди повинні бути готові до найгірших вождів, хоча й прагнути, звісно, одержати найкращих. Насправді я критикую тенденцію обтяжувати інститути, а надто освітні установи, нездійсненним завданням добору найкращих. Така тенденція обертає нашу систему освіти на бігову доріжку, а курс навчання — на біг з перешкодами. Замість того, щоб заохочувати учня присвятити себе навчанню заради навчання, замість того, щоб прищеплювати йому справжню любов до предмета вивчення та до-

слідження [23], йому накидають думку, що вчитися слід задля власної кар'єри, а відтак змушують здобувати лише ті знання, що допоможуть йому подолати перешкоди на шляху до підвищення. Іншими словами, навіть у науковій сфері наші методи добору спираються на звертання до особистих амбіцій у досить грубій формі. (Природною реакцією на таке звертання є підозра з боку учнів до свого старанного колеги.) Нездійсненна вимога інституційного добору інтелектуальних провідників загрожує самому існуванню не лише науки, а й інтелекту.

Уже мовилось, і, на жаль, це незаперечний факт, що саме Платон винайшов наші середні школи та університети. Я не знаю кращого аргументу на користь оптимістичного погляду на людство, переконливішого доказу його невмирущої любові до правди й порядності, його самобутності, непоступливості та здоров'я, ніж та обставина, що людство не було цілковито знищене цією спустошувальною системою освіти. Попри віроломство багатьох провідників людства, є й чимало інших — і молодих,— що відрізняються порядністю, розумом і відданістю своїй справі. «Я часом дивуюся відсутності відчутних наслідків заподіяної шкоди,— мовить Семюел Батлер,— і тому, що молоді чоловіки та жінки виросли розсудливими та благочестивими, попри всі намагання — трохи не зумисні — пригальмувати й зупинити їхнє зростання. Безперечно, комусь заподіяли шкоду, від якої така людина страждала до самої смерті, та багато хто майже чи й зовсім не постраждав, а є й такі, що стали кращими. Причина, певно, ховається в тому, що природний інстинкт цих людей у більшості випадків настільки рішуче повставав проти навчання, що всі намагання вчителів примусити учнів прислухатися до настанов виявилися марними».

Тут можна було б пригадати, що на ділі Платон не досяг успіху в доборі політичних вождів. Я маю на увазі не так нікчемні наслідки його експерименту з Діонісієм Молодшим, тираном Сіракуз, як участь Платонової Академії в успішному поході Діона проти Діонісія. У цій виправі Діона, видатного Платонового друга, підтримало багато членів Академії. Серед них був Калліп, котрий став найдовіренішим соратником Діона. Зробившись тираном Сіракуз, Діон наказав скарати на горло Геракліда, свого союзника (а ймовірно й суперника). Невдовзі він і сам загинув від рук

Калліпа, котрий узурпував тиранію, але протримався при владі лише тринадцять місяців. (Його в свою чергу замордував філософ-піфагорець Лептін.) Але це не поодинокий випадок у Платоновій практиці вчителя. Клеарх, один з Платонових (та і Сократових) учнів, проголосив себе тираном Гераклеї, хоча спочатку й удавав із себе демократичного вождя. Клеарха позбавив життя його родич Кіон, ще один член Академії. (Ми хочемо лише здогадуватись, як би в майбутньому повівся Кіон, якого дехто представляє ідеалістом, бо невдовзі його також убили.) Ці та інші схожі події Платонового життя [25] — кто ще міг би похвалитися тим, що серед його учнів та помічників виявилося щонайменше дев'ять тиранів? — проливають світло на характерні труднощі, пов'язані з добром людей, які згодом одержать абсолютну владу. Важко знайти людину, чий характер не розбещує влада. За висловом лорда Ектона, всяка влада псує, а абсолютна влада псує абсолютно.

Отож, Платонова політична програма мала скоріше інституційний, ніж персоналістський характер. Він сподівався стримати політичні зміни шляхом інституційного контролю за передачею влади. Такий контроль мав бути освітнім, заснованим на авторитарному уявленні про навчання — на авторитеті вченого фахівця і «людини незаперечної чесності». Ось на що Платон обернув Сократову вимогу, щоб відповідальний політик був прихильником правди та мудрості, а не фахівцем, і щоб його мудрість [26] полягала лише в усвідомленні своєї обмеженості.

Розділ 8. ЦАРЮВАННЯ ФІЛОСОФА

> Держава зведе на їхню честь пам'ятники...
> Їм стануть складати треби як напівбогам...
> як людям, що заслужили на Божу ласку
> і стали богоподібними.
>
> *Платон*

Контраст між Платоновим і Сократовим вченнями ще разючіший, ніж той, що я продемонстрував раніше. Платон, як було сказано, поділяв Сократове визначення філософа. «Кого ж ми назвемо справжніми філософами? — Тих, хто любить істину»,— читаємо в «Державі» [1]. Та, заяв-

ляючи це, Платон кривить душею. Він по-справжньому не вірить в це, бо в інших місцях відверто проголошує, що один з царських привілеїв правителя якраз і полягає у можливості брехати й обманювати: «Якщо вже хтось і повинен вдаватися до брехні, обманюючи як ворогів, так і своїх громадян заради блага держави, то це — правитель, а всім іншим не можна навіть торкатись цього привілею» [2].

«Заради блага держави»,— каже Платон. Знову виявляється, що принцип колективної користі править за найвищий моральний критерій. Тоталітарна мораль верховодить усім, вона визначає навіть «ідею» філософа. Навряд чи варто нагадувати, що той самий принцип політичної доцільності твердив, що підвладних слід примушувати говорити правду. «Якщо правитель упіймає хоч *кого б то не було* на брехні... він покарає його за те, що той запроваджує звичай, який шкодить і загрожує місту...» [3] Лише в такому, трохи несподіваному розумінні Платонові правителі — філософи-царі — люблять істину.

I

Платон ілюструє застосування принципу колективної користі до проблеми правдивості на прикладі лікаря. Приклад вдалий, оскільки Платон полюбляв уподібнювати свою політичну місію до діяльності цілителя і рятівника хворого тіла суспільства. Опріч цього, роль, яку він відводить медицині, проливає світло на тоталітарний характер Платонового міста, в якому державні інтереси визначають життя кожного громадянина від добору його батьків, аж до могили. Платон трактує медицину як форму політики, або, за його власним висловом, він «вважає бога медицини Асклепія політиком» [4]. Мистецтво лікування, пояснює Платон, повинно мати метою не продовження життя, а керуватись лише інтересами держави. «Там, де править порядок, держава кожному призначає певну роботу, яку він повинен виконувати, а не лікувати все життя свої хвороби». Відповідно, лікар «не має права дбати про людину, що не може виконувати свої звичайні обов'язки, бо така людина не приносить користі ані собі, ані державі». До цього він додає міркування про те, що в такої людини можуть бути «діти, котрі, певно, так само хворітимуть», а відтак стануть

додатковим тягарем для держави. (У похилому віці, попри свою зрослу ненависть до індивідуалізму, Платон знову згадує про медицину, але вже не так абстраговано. Він скаржиться на лікаря, котрий навіть до вільних громадян ставиться як до рабів, «даючи настанови, немов тиран, чия воля незаперечна, після чого підстрибує і біжить до іншого хворого раба» [5]. Далі Платон вимагає м'якості й терпіння принаймні до тих хворих, що не є рабами.) Торкаючись проблеми використання брехні й обману, Платон твердить, що вони «корисні лише як ліки» [6], але правитель держави, наполягає він, не повинен вести себе наче той «пересічний лікар», що не має духу прописати сильнодіючі ліки. Філософ-цар як філософ обстоює істину, втім як цар він повинен «бути досить хоробрим», оскільки йому доводиться «часто вдаватися до брехні й обману» — заради добра підвладних, квапиться додати Платон. А це, як ми вже знаємо і знову бачимо з Платонового посилання на медицину, означає «для блага держави». (Кант якось зауважив зовсім з іншого приводу, що сентенція «Чесність — це найкраща політика» може й справді викликати запитання, тоді як думка «Чесність ліпша за будь-яку політику» — незаперечна [7].)

Яку саме неправду Платон має на гадці, коли закликає правителів вживати сильнодіючі засоби? Р. Кроссман справедливо наголошує, що Платон має на увазі «пропаганду, засоби для контролю за поведінкою... переважної більшості підвладних» [8]. Звісно, Платон насамперед мав на думці саме це, але Кроссман, як мені здається, не правий, припускаючи, що пропагандистська брехня спрямована лише на підвладних, а правителі повинні бути повністю поінформованою інтелігенцією. Я, навпаки, гадаю, що абсолютний Платонів розрив з усім, що нагадує Сократів інтелектуалізм, не є таким очевидним, як у тому місці, де він двічі висловлює свою надію, що навіть *самі правителі*, принаймні через кілька поколінь, можливо, будуть змушені повірити в його грандіозну пропагандистську брехню,— я маю на увазі його расизм, його міф про Кров і грунт, відомий ще як міф про Метали в людині та про народжених землею. Тут ми бачимо, що Платонові утилітаристські та тоталітарні принципи панують над усім, навіть над привілеєм правителя знати правду і вимагати, щоб її йому казали. Бажання Платона, щоб правителі самі вірили в пропаганду, корінить-

ся в його сподіванні на посилення її благотворної дії, тобто зміцнення влади *панівної раси* і, зрештою, заборони всяких політичних змін.

II

Пропонуючи міф про Кров і грунт, Платон одразу прямо визнає, що це вигадка. «Що ж,—промовляє Сократ у «Державі»,— чи не слід нам вигадати якусь підходящу небувальщину, що в них, як ми нещодавно говорили, часом буває потреба? Якщо нам пощастить, то одна-єдина царствена неправда переконає навіть самих правителів, а як ні, то принаймні решту населення міста» [9]. Досить цікавим тут є використання терміна «переконати». Переконати когось повірити брехні означає, точніше, ввести кого-небудь в оману або містифікувати. Правильніше було б у дусі відвертого цинізму цього уривка перекласти: «якщо пощастить, то ми містифікуємо навіть самих правителів». Платон вживає термін «переконання» напрочуд часто, і його поява в наведеному уривку проливає світло й на інші фрагменти. Це слово, зустрінуте десь-інде, має попередити нас, що Платон має на увазі пропагандистську брехню, а надто, коли він обстоює твердження, що політик повинен правити «за допомогою як сили, так і переконування» [10].

Проголосивши «царствену брехню», Платон замість того, щоб перейти безпосередньо до викладу свого міфа, попереджує його багатослівним вступом, схожим на довгу передмову до його відкриття справедливості. На мою думку, це засвідчує про Платонове почуття ніяковості. Схоже, він не сподівався, що ця розповідь здобуде схвальні відгуки його читачів. Сам міф пропонує дві ідеї. Перша — зміцнити оборону рідної країни, стверджуючи, що воїни міста — це автохтони, «народжені землею їхньої країни» і готові до захисту держави, що була їхньою матір'ю. Звісно, не ця давня й добре відома ідея була причиною Платонових вагань (хоча текст діалогу підводить до такої думки). А ось друга ідея, «решта оповіді» — це міф про расизм: «Бог... вклав золото в тих, хто має здібності до правління, срібло — в помічників, а залізо і мідь — у селян та інших виробників» [11]. Ці метали спадкові, а отже, є характерними расовими ознаками. В цьому фрагменті, де Платон, з певними ваганнями, вперше знайомить із своїм расизмом, він

припускає ймовірність того, що діти можуть народитися з домішком металу, якого не було в їхніх батьків, а отже, слід визнати, що цим він проголошує таке правило: якщо в якомусь із нижчих класів «народяться діти з домішками золота і срібла, то їх треба... призначати охоронцями та... помічниками». Але в подальшому тексті «Держави» (а також і в «Законах») Платон скасовує цю поступку, зокрема в розповіді про Падіння людини і Число [12], яку вже почасти було цитовано в розділі 5. З цього уривка ми дізнаємося, що тих, у кого є хоч якийсь домішок неблагородних металів, слід виключати з вищих класів. Таким чином, можливість домішок і відповідна зміна статусу означає лише, що дітей благородних батьків можна принизити, якщо в них знайдуть ознаки виродження, але нікого з низькородних не можна піднести. Наприкінці розповіді про Падіння людини Платон описує, в який спосіб змішування металів неминуче призведе до руйнації: «Коли залізо домішається до срібла, а бронза до золота, з'являться різні відхилення та безглузді аномалії, які, де б вони не виникли, одразу породжують розбрат і ворожість. І треба визнати, що коли виникає розкол, він завжди має таку природу» [13]. Саме в такому світлі ми повинні розглядати цинічну пародію на пророцтво, виголошену гаданим оракулом: наприкінці міфа про Народжених землею: «Держава загине, якщо її боронитимуть залізо й мідь» [14]. Платонове небажання проголосити расизм одразу в його найбільш радикальній формі, на мою думку, свідчить про те, що він розумів, наскільки ця теорія суперечить демократичним та гуманістичним тенденціям його доби.

Якщо зважити на щире визнання Платоном, що його міф про Кров і ґрунт — це пропагандистська брехня, то стає незрозумілим тлумачення цього міфа коментаторами. Ось що пише Дж. Адам: «Без нього(міфа) наведений опис держави був би неповним. Нам потрібні певні гарантії незмінності міста... і ніщо не узгоджується краще з моральним та релігійним духом, що переважає в Платоновому... вихованні, ніж ті гарантії, які він мав знайти у вірі, а не в розумі» [15]. Я згоден (хоч Адам мав на гадці трохи інше), що ніщо не узгоджується краще з Платоновою тоталітарною мораллю, ніж його захист пропагандистської брехні. Однак я не зовсім розумію, як релігійно та ідеалістично настроєний коментатор може проголошувати, хоч і непря-

мо, що релігія і віра стоять на одному рівні з опортуністичною, тобто корисливою, брехнею. По суті, коментар Адама нагадує про конвенціоналізм Гоббса, про той погляд, що релігійні догми, попри свою хибність, є вкрай потрібним і найпридатнішим політичним засобом. Таке міркування доводить нам, що Платон, зрештою, був більшим конвенціоналістом, ніж можна помислити. Він без жодних вагань запроваджує релігійну віру «за домовленістю» (слід повірити в щирість його визнання, що це лише умовне припущення), тоді як визнаний конвенціоналіст Протагор принаймні вірив, що в творенні законів нам допомагало божественне натхнення. Важко збагнути, чому ті з Платонових коментаторів [16], котрі вихваляли його за опір згубному конвенціоналізму софістів, а також за впровадження духовного натуралізму, який, зрештою, спирався на релігію, не змогли піддати критиці те, що він обрав основою для релігії домовленість, чи радше вигадку. По суті, Платонове ставлення до релігії, яке розкриває його «натхненна брехня», практично тотожне поглядам Критія, улюбленого Платонового дядечка, блискучого ватажка Тридцяти тиранів, котрі після Пелопоннеської війни встановили в Афінах криваву диктатуру. Поет Критій першим оспівав пропагандистську брехню, винахід якої він змалював у вражаючих віршах, що вихваляють мудрого й лукавого чоловіка,— він вигадав релігію, аби переконати людей, тобто залякати їх і примусити до покори [17].

> Тоді прийшов мудрець лукавий
> Й посіяв перший страх перед богами.
> Він вигадав спокусливе учення, той міф,
> Що правду за словоблудством затулив,
> Торочив про богів жорстокосердих,
> Що мешкають в палацах занебесних,
> І вергають сліпучі блискавиці.
> Отак, людей, скувавши страхом
> І оточивши їх чертогами богів,
> Зачарував і залякав він смертних,
> І безуряддя на порядок обернув.

На Критіїв погляд, Релігія — це не що інше, як царствена брехня видатного і гострого на розум політика. Платонова точка зору на диво подібна до Критієвої — як у передмові до міфа в «Державі» (коли він щиро визнає, що міф — це брехня), так і в «Законах», де Платон говорить, що запровадження обрядів і богів «слід доручити видатному мисли-

телю»[18]. Та чи всю правду вже сказано про Платонове ставлення до релігії? Може, він у цій галузі був лише опортуністом, а сам дух його ранніх творів, що так різниться від останніх, був чисто сократівським? Звісно, на це питання не можна дати визначену відповідь, хоч інтуїтивно я відчуваю, що навіть у його пізніх працях можна часом виявити правдивіші прояви релігійних почуттів. Втім, я вважаю, що скрізь, де Платон розглядає релігійні проблеми у їхньому зв'язку з політикою, його політичний опортунізм витісняє усі інші почуття. Тому Платон і вимагає в «Законах» якнайсуворішої кари навіть для найчесніших та найшанованіших людей[19], якщо їхні уявлення про богів не співпадають з поглядами держави. До їхніх душ має закликати Нічна рада інквізиторів[20], а якщо вони будуть уперто триматися своїх поглядів чи повторюватимуть нападки, то обвинувачення у непоштивості до богів означатиме смерть. Невже Платон забув, що Сократ наклав головою саме через таке обвинувачення?

Платонова центральна релігійна доктрина доводить, що саме державні інтереси, а не інтереси релігійної віри, спричиняють до таких вимог. Боги, повчає він у «Законах», суворо карають усякого, хто обрав не ту сторону в конфлікті добра і зла, що його Платон пояснює як конфлікт між колективізмом та індивідуалізмом[21]. А боги,— наполягає Платон,— не прості глядачі, вони жваво цікавляться людьми. До них не можна підлеститись. Ані молитви, ані пожертви не змусять їх відмовитися від покарання[22]. Політичний інтерес, що лежить у підоснові цього вчення, цілком зрозумілий, а Платонова вимога, щоб держава душила всі сумніви щодо будь-яких аспектів цієї політико-релігійної догми, надто доктрина, що боги ніколи не відмовляються від покарання, прояснює його ще більше.

Платонів опортунізм та його теорія брехні, звичайно, утруднюють тлумачення його висловлювань. До якого ступеня він вірив у свою теорію справедливості? До якого ступеня він вірив у правильність проповідуваних ним релігійних доктрин? Чи не був він сам атеїстом, попри свою вимогу карати інших (менших) атеїстів? Не сподіваючись отримати визначені відповіді на ці запитання, я, втім, вважаю, що було б важко та й методологічно неправильно позбавити Платона права на трактування сумніву на його користь. Я маю на увазі насамперед незаперечну і глибоку

щирість його віри в нагальну необхідність заборонити всі зміни. (До цього питання я повернуся в розділі 10.) З іншого боку, безсумнівно, що Платон підпорядковує сократівський принцип любові до істини більш фундаментальному принципові необхідності зміцнення правління панівного класу.

Втім, цікаво зауважити, що Платонова теорія істини трохи не така радикальна, як його теорія справедливості. Як ми пересвідчилися, справедливість, на ділі, визначається як те, що служить інтересам його тоталітарної держави. Звичайно, можна було б і концепцію істини визначити на такий самий утилітарний чи прагматичний манер. Платон міг би заявити, що міф правдивий, оскільки все, що служить інтересам мого міста, повинно вважатись, а відтак і називатись «істиною», а інших критеріїв, правди не повинно бути. У теорії аналогічний крок зробили прагматики — послідовники Гегеля, а на практиці — сам Гегель і його послідовники-расисти. Але Платон зберіг в собі ще достатньо сократівського духу, щоб чесно зізнатись у своїй брехні. На мою думку, крок, що його зробили гегельянці, ніколи не спав би на гадку жодному з послідовників Сократа [23].

III

Отже, ми достатньо поговорили про роль ідеї Істини у Платоновій найкращій державі. Проте опріч Справедливості та Істини, ми ще повинні розібрати й інші його ідеї, такі як Добро, Краса та Щастя, якщо хочемо усунути всі заперечення, порушені в розділі 6 стосовно нашого трактування Платонової політичної програми як чисто тоталітарної і заснованої на історицизмі. Метод дослідження як цих ідей, так і Мудрості, котру ми вже частково розглядали в попередньому розділі, можна вивести, поміркувавши над дещо негативним наслідком нашого аналізу ідеї Істини. Бо цей наслідок порушив нову проблему: «Чому Платон вимагає, щоб філософи були царями чи царі — філософами, якщо він визначає філософа як прихильника правди і водночас наполягає, щоб цар був «хоробрішим» і вдавався до брехні?»

На це запитання, по суті, є лише одна відповідь: Платон мав на увазі зовсім інше, коли вживав термін «філософ».

І справді, в попередньому розділі ми бачили, що його філософ — це не самовідданий шукач мудрості, а її гордий носій. Він — учена людина, мудрець. Ось чому Платон вимагає запровадити правління ученості — *софократію*, якщо можна так її назвати. Для того, щоб збагнути цю вимогу, нам слід спробувати з'ясувати, виконання яких обов'язків вимагає від правителів Платонового міста бути носіями знання, «філософами, що пройшли повний курс навчання», за словами Платона. Функції правителів, які ми будемо розглядати, можна розділити на дві великі групи, а саме — ті, що пов'язані із заснуванням держави, і ті, що пов'язані з її *збереженням*.

IV

Найперша і найважливіша функція філософа-царя — бути засновником і законодавцем держави. Зрозуміло, чому для виконання цього завдання Платонові потрібен філософ. Для стабільності держава повинна бути точною копією божественної «форми» чи «ідеї» Держави. Але тільки філософ, що осягнув найвищу з наук — діалектику, здатний побачити і скопіювати небесний Оригінал. Особливо Платон наголошує на цьому в тій частині «Держави», де він розвиває свої аргументи на користь верховної влади філософів [24]. «Філософи люблять бачити істину», а справжній цінитель завжди віддає перевагу цілому перед окремими частинами. Отже, він не любить, як решта людей, чуттєві речі та їхні «чудові звуки, кольори та форми», а хоче «бачити й захоплюватись справжньою природою краси» — «формою» чи «ідеєю» Краси. *У такий спосіб Платон вкладає нове значення у термін «філософ»* — це той, хто любить і бачить божественний світ «форм» чи «ідей». Відтак, філософ — це саме та людина, яка могла б стати засновником благочестивої держави [25]: «Філософа, який спілкується з божественним», може «охопити спрага втілити... свої небесні видіння» ідеального міста та ідеальних громадян. Він наче той кресляр або маляр, що має перед собою «божественний зразок». Лише справжні філософи спроможні «скласти план міста», оскільки лише вони бачили оригінал і здатні скопіювати його, «переводячи погляд туди-сюди, з бездоганного зразка на картину і знов з картини на зразок».

Як «митцеві державного устрою» [26], філософу повинне допомогти світло Добра та Мудрості. Додам ще кілька зауважень стосовно цих двох ідей та їхнього значення для філософа в його функції засновника держави.

Платонова *ідея Добра* — найвища в ієрархії «форм». Це сонце божественного світу «форм» чи «ідей», що не лише ллють світло на все в цьому світі, але є також джерелом їхнього існування [27]. Вона також — джерело й причина всякого знання та всякої істини [28]. Ось чому діалектикові вкрай потрібно мати силу бачити, оцінювати й знати Добро [29]. А що ця ідея є сонцем і джерелом світла у світі «форм», то саме за її допомогою філософ-маляр здатний розрізнити предмети, які його цікавлять. Отож, ця функція є найважливішою для засновника міста. Але, окрім цих суто формальних відомостей, ми нічого не дізнаємося. Платонова ідея Добра ніде не справляє більш безпосереднього морального чи політичного впливу, ніколи він не каже, які вчинки добрі або ведуть до добра, за винятком добре відомого колективістського морального кодексу, заповіді якого подаються без жодних посилань на «ідею» Добра. Репліки про те, що Добро — це мета, що воно бажане для кожної людини [30], не збагачують нашої інформації. Такий порожній формалізм ще чіткіший у «Філебі», де Добро ототожнюється [31] з ідеєю «міри» чи «золотої середини». Тож, коли я читаю повідомлення про те, що своєю лекцією «Про Добро» Платон розчарував неосвічених читачів, визначивши Добро як «клас визначеності, що розглядається як єдність», мої симпатії на боці слухачів. У «Державі» Платон відверто [32] визнає свою нездатність пояснити, що він має на увазі під «Добром». Єдине практичне припущення, яке можна знайти у Платона,— це те, що згадувалося на початку розділу 4: добро — це все, що зберігає, а зло — все, що веде до розпаду і виродження. (Проте «добро» в цьому фрагменті, певно, не те саме, що «ідея» Добра, а, радше, властивість речей, завдяки якій вони схожі на свої ідеї.) Відповідно, добро — це незмінний, законсервований стан речей; це — стан речей у спокої.

Навряд це допоможе нам вийти за рамки Платонового політичного тоталітаризму, а наслідки аналізу Платонової *«ідеї» Мудрості* так само розчаровують. Мудрість, як ми бачили, не означає для Платона ані сократівського усвідомлення власної обмеженості, ані того, на що більшість із

нас могли б сподіватись, цебто співчутливого розуміння та гарячої зацікавленості в людстві й людських взаєминах. У Платонових мудреців, яких поглинули проблеми вищого світу, «немає часу дивитись вниз на людські справи... вони споглядають і наслідують упорядковане й домірне». Мудреців створює правильне навчання: «Філософські натури полюбляють те навчання, котре розкриває перед ними вічне й незмінне виникненням і розпадом буття». Не схоже, що Платонове трактування мудрості може переступити межу його ідеалу стримування змін.

V

Хоч аналіз функцій засновника держави не виявив жодних нових елементів Платонового вчення, ми все-таки побачили, чому засновник повинен бути філософом. Але ці причини повністю не виправдовують вимоги незмінної верховної влади філософа, адже Платон лише пояснює, чому філософ має бути першим законодавцем, і не пояснює зовсім, навіщо він потрібен як незмінний правитель, надто ж бо жоден з його наступників не повинен вносити бодай якісь зміни. Отже, для остаточного виправдання вимоги правління філософа нам слід перейти до аналізу завдань, пов'язаних із збереженням держави.

Із Платонової соціологічної теорії ми знаємо, що держава, раз заснована, триватиме, аж поки не почнеться розкол єдності панівного класу. Ось чому рощення цього класу є важливою консервативною функцією верховної влади, функцією, що повинна тривати впродовж усього існування держави. Наскільки це виправдовує вимогу, щоб правив філософ? Аби відповісти на це питання, нам знову треба виділити всередині цієї функції два види діяльності: контроль освіти та нагляд за євгенікою.

Чому навчанням має керувати філософ? Невже не досить, після встановлення держави і освітньої системи, доручити справу освіти досвідченому генералові, солдатові-царю? Та відповідь, що освітня система має постачати не лише солдатів, але й філософів, а відтак — філософи потрібні не менше ніж солдати й наглядачі, очевидно, є незадовільною — адже, якби філософи не були потрібні як наставники в навчанні і постійні правителі, то для системи освіти відпала б і необхідність виховувати нових. Потреби

системи освіти не можуть виправдати необхідність наявності філософів у Платоновій державі або той постулат, що правити повинні філософи. Інша справа, ясна річ, якби в Платонової освіти була індивідуалістична мета, окрім мети служіння інтересам держави,— як-от, мета розвитку філософських здібностей заради них самих. Та коли ми бачимо, як це було в попередньому розділі, наскільки Платон боявся дозволити хоч якийсь натяк на незалежну думку [33], і коли ми тепер є свідками того, що остаточною теоретичною метою такої філософської освіти було лише «Знання «ідеї» Добра», котре навіть нездатне зрозуміло викласти цю ідею, тоді ми починаємо осягати, що це не може бути поясненням. Таке враження посилиться, якщо ми пригадаємо розділ 4, де було проаналізовано Платонову вимогу обмежити навчання «мусичних мистецтв» в Афінах. Надзвичайну важливість, яку Платон надає філософському вихованню правителів, слід пояснити іншими причинами — причинами, що повинні мати суто політичний характер.

Головну з них я вбачаю в необхідності найвищого піднесення верховної влади правителів. Якби система виховання помічників функціонувала належним чином, то було б удосталь добрих солдатів. Отже, видатних військових здібностей може виявитись не досить для встановлення незаперечної верховної влади — вона повинна базуватись на вищих засадах. Платон грунтує її на твердженні, що його вождям притаманні надприродні, містичні здібності. Правителі не схожі на решту людей. Вони належать іншому світові, вони спілкуються з божественним. Відтак філософ-цар почасти несе в собі риси портрета жерця-царя племені, про якого ми згадували у зв'язок з Гераклітом. (Інститут племінних жерців-царів, цілителів чи шаманів, мабуть, також вплинув на секту піфагорейців, у якій панували на диво наївні племінні табу. Очевидно, від більшості з них відмовилися задовго до Платона. Але твердження піфагорейців про надприродну підоснову верховної влади збереглося.) Тому пропонована Платоном філософська освіта має чітку політичну функцію. Вона помічає правителів і споруджує бар'єр між правителями і підвладними. (І досі — це головна функція «вищої» освіти). Платонівська мудрість здобувається здебільшого заради запровадження незмінного політичного класового прав-

лінин. Її можна назвати політичною «медициною», наділяючи містичною силою цілителів, які володіють нею [34].

Але ми й досі не здобули повної відповіді на наше запитання про функції філософа в державі. Радше змінилася сама постановка питання, і тепер перед нами стоїть аналогічна проблема практичних політичних функцій шамана чи цілителя. Платон, певно, переслідував якусь конкретну мету, коли запроваджував спеціалізоване філософське навчання. Отже, нам слід шукати неминущі функції правителя, що були б аналогічні тимчасовим функціям законодавця. Схоже, сподіватись виявити таку функцію можна лише у сфері вирощування панівної раси.

VI

Найкращий спосіб збагнути, навіщо в ролі постійного правителя потрібен філософ — запитати: «Що станеться, згідно з Платоновими поглядами, з державою, якою не буде постійно правити філософ»? На таке запитання Платон дає чітку відповідь. Якщо охоронці держави, навіть найдосконалішої, необізнані з піфагорейською мудрістю та Платоновим числом, тоді рада охоронців, а з нею і держава, неминуче деградує.

Расизм, таким чином, посідає набагато важливіше місце у Платоновій політичній програмі, ніж можна гадати на перший погляд. Точнісінько як Платонове расове чи шлюбне Число забезпечує тло для його описової соціології, «тло, на якому намальовано Платонову філософію історії»», за висловом Дж. Адама, так само воно створює тло для Платонової політичної вимоги, що верховна влада має належати філософам. Після того, що було сказано в розділі 4 про тваринницькі чи скотарські корені Платонової держави, ми, певно, не будемо геть приголомшені відкриттям, що цар — це цар-пастух. Втім, декого ще може здивувати, що філософ виявляється філософом-пастухом. Необхідність наукової, математично-діалектичної та філософської опіки не останній з аргументів на користь верховної влади філософів.

У розділі 4 ми показали, як ретельно було розвинуто і якого значення надавалося на початку «Держави» проблемі винищення «сторожових собак» в людській подобі. Але досі ми не виявили жодної правдоподібної причини, чому

справжній та абсолютно компетентний філософ мав би стати вправним політичним селекціонером і успіхом застосовувати своє мистецтво. І все-таки, кожний, хто розводить собак, коней чи птахів, знає — раціональне вирощування неможливе, коли немає зразка, мети, яка б скеровувала його зусилля, ідеалу, котрого він може спробувати досягти шляхом спарювання і селекції. Без такого стандарту він не зможе визначити, хто з потомства «досить добрий», не скаже, в чому полягає різниця між «добрим потомством» і «поганим потомством». Але цей стандарт якраз відповідає Платоновій «ідеї» раси, яку він сподівався виростити.

Як лише справжній філософ, діалектик може, згідно з Платоном, бачити божественний оригінал держави, так само лише справжній діалектик здатний побачити божественний оригінал — «форму» чи «ідею» Людини. Тільки він спроможний скопіювати цю модель, спустивши її з Неба на Землю, [35], і там втілити її. Неправильно, як це дехто робить, гадати, ніби ця царствена «ідея» — «ідея» Людини — виражає те, що є спільним для всіх людей. Вона — не універсальне поняття «людина», а радше богоподібний оригінал людини, незмінна надлюдина, надгрек і надгосподар. Філософ повинен спробувати втілити на землі те, що Платон змальовує як расу «найбільш сталих, мужніх і в межах можливого наймиловидніших... народжених від шляхетних батьків і з характером, що вселяє трепет» [36]. Ця раса повинна складатися з чоловіків та жінок, «богоподібних, якщо не божественних... досконало виліплених» [37] — шляхетна раса, природою призначена для царювання та панування.

Ми бачимо, що дві основні функції філософа-царя аналогічні: він повинен копіювати божественні оригінали держави та людини. Лише він один має здатність і бажання «втілити в окремій людині, а також і в державі свої небесні видіння» [38].

Тепер ми можемо збагнути, чому Платон вперше натякає, що правителям потрібне більше, ніж звичайна висока якість, саме там, де він уперше пропонує застосувати методи розведення тварин до людського роду. Ми, каже він, дуже дбаємо про розведення тварин. «Якщо ми станемо ростити їх у такий спосіб, то чи не вважаєш ти, що порода твоїх птахів чи твоїх собак швидко зіпсується?» Роблячи з цього висновок, що ми так само повинні дбати про виро-

щення людей, «Сократ» вигукує: «О боги!.. Якими ж видатними повинні бути правителі, якщо ті самі принципи застосувати до роду людського!» [39] Ця репліка важлива, бо містить перший натяк на те, що правителі повинні складати клас людей «видатних» здібностей — клас із власним статусом і підготовкою. Вона також готує нас до вимоги, що вони повинні бути філософами. Та цей фрагмент ще вельми важливий і тому, що безпосередньо підводить нас до Платонової вимоги, щоб обов'язком правителів, як цілителів людського роду, було використання брехні й обману. Брехня необхідна, твердить Платон, «якщо ми хочемо, щоб стадо було бездоганним», а для цього потрібно «усе робити потайки від усіх, окрім правителів, щоб у стаді охоронців не було розбрату». Справді, заклик (який цитувався раніше) до правителів сміливіше вдаватися до брехні, як до ліків, Платон робить саме у зв'язку з цим, готуючи до наступної вимоги, яку вважає особливо важливою. Він проголошує [40], що правителі повинні винайти, з метою спарювання молодих помічників, «дотепну систему жеребкування, щоб той, хто буде розчарований... винуватив свій лихий талан, а не правителів», а самі, потайки, підробити так, як потрібно. Одразу після цієї негідної поради уникати відповідальності (вкладаючи її в Сократові вуста, Платон зводить наклеп на свого видатного вчителя), «Сократ» висловлює припущення [41], яке невдовзі підхоплює і розвиває Главкон і яке ми з цієї причини можемо назвати *Главконовим едиктом*. Я маю на увазі брутальний закон [42], згідно з яким будь-хто будь-якої статі під час війни повинен скоритися бажанню сміливця: «Поки триває війна... ніхто не може відмовити йому. Відповідно, якщо воїн запалюється бажанням кохатися з юнаком чи жінкою, такий закон додасть йому наснаги до здійснення подвигу». Надто наголошується, що держава здобуде від цього подвійну користь: більше героїв, завдяки такому стимулу, а з іншого боку, завдяки зрослій чисельності дітей від героїв. (Слова про другу вигоду, важливішу з точки зору довгострокової расової політики, вкладаються в «Сократові» вуста.)

VII

Для такого вирощування зовсім непотрібне спеціальне філософське навчання. Проте саме філософське рощення відіграє найголовнішу роль у протидії небезпеці виродження. Для боротьби з цією небезпекою потрібен абсолютно компетентний філософ, тобто навчений чистої математики (стереометрії включно), чистої астрономії, чистої гармонії і вінця усіх досягнень — діалектики. Лише той, хто збагнув таємниці математичної євгеніки, Платонового числа, може повернути людям і зберегти щастя, втрачене ними після Падіння [43]. Все це слід пам'ятати, оскільки після проголошення Главконового едикту (і після проміжного епізоду, в якому йдеться про природні відмінності між греками та варварами, що згідно з Платоном, відповідають відмінностям між панами і рабами), Платон проголошує доктрину, що, за його визначенням, є центральною і найголовнішою політичною вимогою — вимогою верховної влади філософа-царя. Вже тільки ця вимога, вчить Платон, здатна покласти край злу суспільного життя, цебто злу, що буйно розрослося в державі,— *політичній нестабільності*, а також його прихованій причині — плевелам *расового виродження* серед представників людської раси. Ось цей фрагмент [44].

«Що ж,— каже Сократ,— тепер я готовий зануритись у тему, яку нещодавно порівняв із найбільшою хвилею. І я скажу це, хоч і передбачаю зливу глузувань, що впаде на мене. Справді, я вже бачу, як ця хвиля розсипається наді мною бризками насмішок і обмов».— «То не тягни!» — мовить Главкон.— «Поки,— провадить Сократ,— в містах не зацарюють філософи або так звані нинішні царі та олігархи не стануть справжніми і компетентними філософами, поки політична влада і філософія не зіллються (а тих численних людей, що нині за своєю природною схильністю прагнуть лише одного з двох, слід усунути силоміць), аж доти, мій любий Главконе, не запанує спокій, а державам та, гадаю, й роду людському, не виполоти бур'яну зла». (На це Кант мудро відповів: «Навряд, щоб королі стали філософами, а філософи королями. Та цього не треба й бажати, оскільки володіння владою неминуче принижує вільне судження розуму. Втім украй потрібно, щоб король — чи самодержавний, тобто такий, що править сам собою, на-

род — не *пригнічував* філософів, а надавав їм право прилюдних виступів» [45].)

Цей важливий уривок був абсолютно правильно названий ключем до розуміння всієї Платонової праці. Слова «та, гадаю, й роду людському», на мою думку, відіграють порівняно маловажливу роль у цьому фрагменті. Втім, їх слід прокоментувати, бо звичка ідеалізувати Платона призвела до витлумачення [46], згідно з яким Платон мовить тут про «гуманність», поширюючи обіцянку порятунку з міст на «людство в цілому». У цьому зв'язку слід зауважити, що етична категорія «гуманності», яка стоїть над національними, класовими та расовими відмінностями, абсолютно непритаманна Платонові. Фактично, у нас є достатні докази Платонової ворожості до егалітарного вчення — ворожості, що стає очевидною з його ставлення до Антисфена [47], давнього Сократового учня та приятеля. Подібно до Алкідама та Лікофрона, Антисфен також належав до школи Горгія, чиї егалітарні теорії він, на мій погляд, розвинув у вчення про братство усіх людей та про загальну імперію людей [48]. Платон критикує це вчення в «Державі», співставляючи природну нерівність греків і варварів з нерівністю панів і рабів. Вийшло так, що цю критику запропоновано [49] безпосередньо перед аналізованим нами ключовим уривком. З цієї та іншої причин [50], певно, можна обгрунтовано припустити, що Платон, коли говорив про плевели зла в людській расі, мав на увазі теорію, з якою його читачі на той час уже були достатньо обізнані,— свою теорію, що добробут держави залежить, зрештою, від «природи» окремих представників правлячого класу, а їхня природа і природа їхньої раси, або їхніх нащадків, у свою чергу зазнає загрози з боку зла індивідуалістичного виховання і, що важливіше, расового виродження. Платонове зауваження з прозорим натяком на суперечність між божественним спокоєм та злом перемін і загнивання провіщає розповідь про Число і Падіння людини [51].

Отже цілком зрозуміло, що Платон мусив згадати свій расизм у цьому ключовому фрагменті, де він проголошує свою найважливішу політичну вимогу. Бо без «справжнього і абсолютно компетентного філософа», навченого всіх точних наук, необхідних як передумова євгеніки, держава загине. У розповіді про Число і Падіння людини Платон повідомляє, що найперший і фатальний гріх недогляду

звироднілі охоронці сподіють, коли занедбають євгеніку, загублять інтерес до пильнування і дотримання чистоти раси: «Відтак будуть призначені правителі, котрі зовсім непридатні до ролі охоронців, а саме — пильнувати й випробовувати метали в поколіннях (ті самі, що й у Гесіодових) — золото, срібло, бронзу та залізо» [52].

До всього цього призведе нехтування таємничим шлюбним Числом. Поза всяким сумнівом, що Платон сам вигадав це число. (Воно передбачає чисту гармонію, яка, у свою чергу, містить у собі припущення стереометрії — нової науки для того часу, коли Платон писав «Державу».) Отже ми бачимо, що ніхто, крім самого Платона, не знав секрету і не володів ключем до виховання справжнього класу охоронців. Отже можливий лише один висновок: філософ-цар — це сам Платон, а «Держава» — пред'явлення Платоном прав на царську владу, на яку він заслуговує, оскільки, на його думку, він поєднав у собі філософа і нащадка мученика Кодра, останнього афінського царя, котрий, згідно з Платоном, пожертвував собою «заради збереження царства для своїх дітей».

VIII

Щойно зроблено такий висновок, стають зрозумілими та взаємопов'язаними багато речей, що раніше наче й не стосувалися справи. Навряд чи можна сумніватись, приміром, що Платон задумав свій діалог, сповнений натяків на його сучасників та проблеми тієї доби, радше як актуальний політичний маніфест, а не теоретичний трактат. «Ми зовсім несправедливо судимо про Платона,—каже А. Е. Тейлор,— якщо забуваємо, що «Держава» — це не звичайний набір теоретичних суперечок про уряд... а серйозний проект практичних реформ, запропонований афінянином... який, подібно до Шеллі, палав «бажанням перевладнати світ» [53]. Безперечно, ці слова справедливі, і з них ми можемо виснувати, що, змальовуючи філософів-царів, Платон, певно, мав на гадці декого із сучасних йому філософів. На ту пору, коли писалася «Держава», в Афінах було лише три видатні людини, які могли б претендувати на звання філософів: Антисфен, Ісократ і сам Платон. Якщо поглянути на «Державу» з цієї точки зору, то відразу стає зрозумілим, що в обговоренні характерних рис філософа-царя

є довгий фрагмент, виділений Платоном як такий, що містить натяки на особистості. Уривок починається [54] з безпомилкового натяку на Алківіада, а завершується відвертою згадкою одного імені (Феага) і ототожненням «Сократа» із самим собою [55]. Зрештою, Платон приходить до висновку, що лише небагатьох можна характеризувати як справжніх філософів, що мають право на трон філософа-царя. Шляхетного роду Алківіад, який підходив на таку роль, полишив філософію, попри всі Сократові намагання утримати його. Осиротілу й беззахисну філософію хотіли прибрати до рук зовсім негідні залицяльники. Врешті, «залишилася тільки купка людей, достойних прилучитися до філософії». Дійшовши до цих слів, можна було б чекати, що «негідними залицяльниками» виявляться Антисфен та Ісократ і їхня школа (і що саме їх Платон у цитованому ключовому фрагменті про філософа-царя вимагав «усувати силоміць»). Справді, є певні незалежні свідоцтва на користь такого припущення [56]. Подібно ми могли б очікувати, що до «купки людей достойних» належить Платон і, ймовірно, хтось із його друзів (можливо, Діон). По суті, продовження цього уривка не залишає сумнівів, що Платон у цьому місці говорить про себе: «Той, хто належить до цих нечисленних... здатний бачити божевілля багатьох і загальний занепад державних справ. Філософ... подібний до людини у клітці звіра. Він не поділятиме несправедливості багатьох, але його влади буде не досить, щоб одному боротися далі у світі варварства. Його замордують, перш ніж він встигне зробити щось добре для свого міста чи своїх друзів... Зваживши усі ці обставини, він берегтиме свій спокій і зосередиться на своїй справі...» [57]. Обурення, виражене цими гіркими і якнайдальшими від сократівських [58] словами, звісно належить Платонові. Втім, щоб якнайповніше оцінити це особисте зізнання, його слід порівняти з таким: «Адже неприродно, щоб досвідчений керманич благав нетямущих матросів виконати його накази або щоб мудреці топтали пороги багатіїв... А природно та справедливо якраз, щоб хворий, багатій чи жебрак квапився до порога лікаря. Подібно усі, хто потребує, щоб ними правили, обтирали пороги тих, хто може правити. Правитель ніколи не повинен благати, щоб підвладні корилися йому, якщо він справді на щось годиться». Хіба можна не почути в цьому уривку відгук особистої надмірної погорди? Ось я,

каже Платон, ваш природний правитель, філософ-цар, котрий знає, як правити. Якщо я вам потрібен, то приходьте, і якщо ви будете наполягати, то я, можливо, стану вашим правителем. Але сам я не прийду благати вас.

Чи вірив він у те, що вони прийдуть? Як і багато інших видатних творів літератури, «Держава» несе в собі сліди пережитих її автором радісних і марних сподівань на успіх [59], що змінювалися періодами розпачу. Принаймні іноді Платон сподівався, що вони прийдуть, що успіх його праці, слава його мудрості приведе їх до нього. Потім він знову відчував, що лише спонукає їх до оскаженілих нападок і накликає на себе «бризки насмішок і обмов», а, може статися, навіть смерть.

Чи був він марнославним? Він тягнувся до зірок, до богоподібності. Часом я замислююся, чи не пояснюється Платонів ентузіазм почасти тією обставиною, що він висловив уголос багато потаємних мрій [60]. Навіть там, де він виступає проти марнославства, ми все-таки відчуваємо, що саме воно надихає автора. Платон переконує нас [61], що філософ не марнославний, бо хоч «йому і визначено долею правити, він найменше прагне влади». А пояснюється це надзвичайно високим статусом філософа. Той, хто спілкувався з божественним, може зійти з висот до смертних, пожертвувавши собою заради інтересів держави. Він не прагне цього, але як природний правитель і спаситель готовий прийти на поклик. Він потрібен бідолашним смертним, бо без нього держава неминуче загине, адже лише він знає таємницю її збереження: знає, як зупинити виродження...

Гадаю, ми повинні щиро визнати, що за ідеєю верховної влади філософа-царя криється жадоба влади. Привабливий портрет суверена — це автопортрет. Оговтавшись після потрясіння від такого відкриття, ми можемо по-новому подивитись на цей портрет, що навіює трепет. Та, якщо ми зможемо зміцнити себе бодай крихітною часткою Сократової іронії, то цей портрет, ймовірно, виявиться не таким уже й жаским. Певно, ми почнемо помічати в ньому людські, справді, навіть занадто людські риси. Можливо, ми навіть трохи поспівчуваємо Платонові, котрий замість посісти трон першого царя філософії став першим її професором, Платонові, який так і не здійснив своєї мрії — царственої ідеї, виліпленої ним за власним образом. Підкріплені цією

дозою іронії, ми, певно, навіть помітимо сумну схожість Платонової історії з цнотливою і підсвідомою сатирою на платонізм — з історією «Бридкої такси», видатного Датського дога Тоно, який створив царствену ідею «Великого собаки», взявши себе за взірець (та наприкінці з радістю з'ясовує, що саме він і є Великим собакою) [62].

Яким же монументом людській мізерності є ця ідея філософа-царя! Який контраст між нею та простотою і людяністю Сократа, який застерігав політика проти небезпеки бути засліпленим своєю владою, блиском і мудрістю і який намагався навчити його найважливішого — того, що ми всі кволі людські створіння. Яке падіння з цього світу іронії, розуму та щирості у Платонове царство мудреця, чия магічна сила підносить його високо над простими людьми, хоч і не так високо, щоб відмовитися від брехні чи занедбати жалюгідне ремесло будь-якого шамана — допомогти закляттями для примноження стада в обмін на владу над своїми товаришами.

Розділ 9. ЕСТЕТИЗМ, ІДЕЯ ДОСКОНАЛОСТІ ТА УТОПІЗМ

> Насамперед все треба знищити.
> Вся наша проклята цивілізація
> повинна зникнути, перш ніж
> ми зможемо запровадити
> хоч якусь добропристойність
> у цьому світі.
>
> *Мурлан з «Родини Тібо» Р. Мартеа дю Гара*

На мою думку, найбільша небезпека криється в притаманному Платоновій програмі підході до політики. З точки зору раціонального суспільного будівництва, аналіз цього підходу має велике практичне значення. Платонів підхід можна характеризувати як *утопічну інженерію* в протилежність до іншого виду суспільного будівництва, що його я вважаю єдино раціональним і що можна позначити терміном *поступова чи поетапна інженерія*. Утопічний підхід більш небезпечний, оскільки може скластися враження, що він — очевидна альтернатива нестримному історицизму, тобто радикально історицистському підходу, згідно з яким ми неспроможні змінити хід історії. Водночас,

схоже, він — необхідне доповнення до менш радикального історицизму, як-от Платонового, що допускає втручання людини.

Ось як можна описати утопічний підхід. Будь-яка раціональна дія повинна мати певну мету. Дія є раціональною до того ступеня, до якого вона свідомо і наполегливо переслідує свою мету, а також наскільки обрані засоби відповідають цій меті. Отже насамперед слід обрати мету, якщо ми хочемо діяти раціонально. Причому особливо ретельно слід визначати справжню чи кінцеву мету, від якої треба чітко відрізняти ті проміжні чи окремі цілі, що є лише засобами чи сходинками на шляху до кінцевої мети. Якщо ми будемо ігнорувати цю різницю, то нам вже не треба буде запитувати, чи сприяють окремі цілі досягненню остаточної мети, а відтак ми не зможемо діяти раціонально. У царині політичної діяльності ці принципи вимагають, щоб ми визначали нашу політичну мету чи ідеальну державу, перш ніж здійснювати якісь практичні кроки. Тільки визначивши цю остаточну мету, принаймні у вигляді чорнового ескізу, тільки отримавши щось подібне до кальки із суспільства, якого ми прагнемо,— лише тоді ми можемо розпочати обмірковувати найкращі шляхи і способи його втілення, а також накреслити план практичних дій. Це — необхідні передумови будь-якого практичного політичного кроку, що претендує на назву раціонального, а надто в суспільній інженерії.

Ось, якщо коротко, той методологічний підхід, котрий я називаю утопічною інженерією[1]. Такий підхід привабливий і досить переконливий. І справді, утопічна інженерія вабить усіх, хто не підпав під вплив історицистських пересудів або чинить їм опір. Застосовуючи цей метод, політик може мати чи не мати перед своїм мисленим поглядом кальку із суспільства, він може сподіватися чи не сподіватися, що людство колись втілить ідеальну державу й досягне щастя й досконалості на землі. Але він усвідомлюватиме, що довершеність, якщо її взагалі можна досягти,— це справа віддаленого майбутнього, і що кожне покоління, а відтак і нинішнє, прагне, можливо, не так того, щоб його ощасливили, бо немає таких інституційних засобів, які б зробили людину щасливою, як того, щоб його не робили нещасливим, коли нещастя можна уникнути. Той, хто страждає, має право вимагати, щоб йому допомогли

чим тільки можна. Тому поступовий, поетапний інженер скористається методами для пошуку і боротьби з найбільшими і найгострішими соціальними лихами, а не шукатиме і боротиметься за найбільше і найвище добро [2]. Різниця тут зовсім не в словах. Насправді вона набагато суттєвіша. Це різниця між розсудливим способом поліпшення людської долі і методом, практичне застосування якого може дуже просто до надміру збільшити людські страждання. Це — різниця між методом, який можна застосувати щохвилини, і методом, обстоювання якого може стати зручним приводом для того, щоб повсякчас відкладати дію на потім, коли умови стануть більш сприятливими. Це також різниця між єдиним досі способом поліпшення стану справ, що давав успішні наслідки будь-коли і будь-де (як ми побачимо, і в Росії), і методом, котрий завжди призводив до використання насильства замість розуму і, якщо вже не до відмови від самого методу, то принаймні від того зразка, що був на кальці перед мисленим поглядом.

На користь цього методу послідовник поступової чи поетапної інженерії може сказати, що систематична боротьба проти страждання, несправедливості та війни певніше знайде схвалення й підтримку багатьох людей, ніж боротьба за встановлення якогось ідеалу. Існування суспільних лих, цебто соціальних умов, за яких страждають багато людей, порівняно легко встановити. Ті, хто страждає, знають про це з власного досвіду, а решта навряд чи стане заперечувати, що вони не хотіли б помінятися з нещасливцями місцями. Нескінченно важче міркувати про ідеальне суспільство. Суспільне життя значною мірою складне, що мало хто, а може статися, ніхто взагалі, здатен судити про широкомасштабний проект суспільної інженерії: чи можна здійснити цей проект, чи справді внаслідок його здійснення стане краще, які страждання він може принести, які є засоби для його реалізації. Проекти, що їх пропонує поступова інженерія, навпаки, порівняно нескладні. Це накреслення для якоїсь однієї установи, такої, наприклад, як страхування здоров'я та безробіття, арбітражний суд або планування бюджету для боротьби з депресією [3] і освітня реформа. Якщо ці проекти провалюються, то збитки невеликі, і їх досить легко підкоригувати. В них криється менший ризик, і вже тільки тому вони не такі суперечливі. Та, якщо досягти розумної згоди стосовно

наявних лих і засобів боротьби проти них легше, ніж домовитися щодо визначення ідеального добра та його втілення, тоді є надія, що, застосовуючи метод поступової інженерії, можна подолати найбільшу трудність будь-якої поміркованої політичної реформи, а саме — втілювати програму, спираючись на розум, а не на пристрасті й насильство. З'явиться можливість досягнення розумного компромісу, а отже — поліпшення становища демократичними методами. (Мені несимпатичне слово «компроміс», але для нас важливо навчитися правильно вживати його. *Інститути* неминуче виникають внаслідок компромісу з обставинами, інтересами тощо, хоч як *особистості* ми повинні чинити опір подібному впливові.)

На противагу до поступової, утопічна спроба реалізувати ідеальну державу за допомогою проекту суспільства в цілому вимагає сильного централізованого правління небагатьох, а відтак, найчастіше призводить до диктатури [4]. Це я вважаю найбільшою вадою утопічного підходу. У розділі про принципи керівництва я вже намагався показати, що авторитарна форма правління викликає найбільше заперечень. Деякі питання, що не були розглянуті в тому розділі, дають нам ще вагоміші аргументи проти утопічного підходу. Серед інших труднощів є й та, що «милосердий» диктатор має з'ясувати, чи узгоджуються його заходи з його ж благими намірами (ще понад сто років тому цю трудність ясно побачив А. де Токвіль [5]).

Трудність постає з тієї обставини, що авторитаризм неминуче відбиває охоту від критики, а відтак, милосердий диктатор не стане благодушно вислуховувати скарги щодо вжитих ним заходів. А без цього він навряд з'ясує, чи досягли його заходи бажаної доброї мети. Прихильник утопічної інженерії опиниться у ще скрутнішому становищі. Перебудова суспільства — це надзвичайний крок, що неминуче створить значні й тривалі незручності для багатьох людей. Відповідно, послідовник утопічної інженерії повинен бути глухим до багатьох скарг. По суті, його обов'язком почасти стане тлумити необгрунтовані заперечення. (Він скаже, як Ленін: «Не можна приготувати омлет, не розбивши яєць».) Але заразом, він невідворотно тлумитиме й обгрунтовану критику. Інша трудність утопічної інженерії пов'язана з *проблемою наступника диктатора*. У розділі 7 я вже згадував окремі аспекти цієї пробле-

ми. Утопічна інженерія створює трудність аналогічну, але набагато серйознішу, ніж та, що постає перед милосердим тираном, котрий намагається знайти собі так само милосердого наступника (див. прим. 25 до розділу 7). Масштаб такого утопічного заходу унеможливлює усвідомлення його кінцевої мети упродовж життя одного суспільного інженера чи групи інженерів. І якщо наступники матимуть на меті інший ідеал, то усі страждання народу заради попереднього ідеалу можуть виявитись марними.

Узагальнення цього аргументу веде до поглиблення критики утопічного підходу. Зрозуміло, що цей підхід матиме практичну цінність лише, якщо ми припустимо, що початковий проект, хай і з певними корективами, правитиме за основу, аж до завершення роботи. Але для цього буде потрібен певний час. Це буде час революцій, як політичних, так і духовних, а також нових експериментів та досвіду на політичному терені. Ось чому слід чекати, що ідеї та ідеали зазнають змін. Те, що здавалося ідеальною державою людям, які накреслювали початковий проект, може вже не здаватися таким їхнім наступникам. Варто це припустити, і цілий підхід розвалюється. Метод, згідно з яким спершу визначається кінцева політична мета, а потім починається рух до неї, виявляється безплідним, якщо ми визнаємо, що у процесі реалізації мета може істотно змінитися. Щомиті може з'ясуватися, що зроблені досі кроки ведуть геть від реалізації нової мети. А змінивши напрямок, відповідно до нової мети, ми знову наражаємося на той самий ризик. Попри всі жертви, ми можемо так нікуди і не прийти. Ті, хто віддає перевагу одному крокові до далекого ідеалу перед досягненням поетапного компромісу, повинні завжди пам'ятати, що, коли ідеал дуже далекий, то може виявитися, навіть важко сказати, куди веде той чи той крок — до ідеалу чи від нього. Надто так буває, якщо рухатися доводиться зигзагами, або, мовою Гегеля, «діалектично», чи тоді, коли від самого початку не було чіткого плану. (Тут спадає на гадку старе і трохи дитяче питання про те, до якої межі мета може виправдовувати засіб. До твердження, що жодна мета ніколи не виправдовувала всі засоби, думаю, можна додати, що зовсім конкретна і досяжна мета може виправдати тимчасові засоби, які не може виправдати віддаленіший ідеал [6].)

Тепер ми бачимо, що врятувати утопічний підхід може

лише Платонова віра в один абсолютний і незмінний ідеал, і два додаткові припущення, а саме: (а) є раціональні методи, які дозволяють раз і назавжди з'ясувати, у чому полягає цей ідеал і (б) найкращі засоби його реалізації. Лише такі далекосяжні припущення можуть завадити нам проголосити абсолютну безплідність утопічної методології. Та навіть сам Платон і найпалкіші платоніки погодилися б, що припущення (а) напевне неправдиве, що не має раціонального методу визначення кінцевої мети, окрім своєрідної інтуїції. Ось чому за відсутності раціонального методу будь-яка розбіжність поглядів послідовників утопічної інженерії неминуче призведе до застосування влади замість розсудливості, а відтак — до насильства. Якщо наявний поступ хоч у якомусь певному напрямку, то він робиться попри схвалені методи, а не завдяки їм. Приміром, успіх можна пояснити непересічністю вождів, але не слід забувати, що видатні вожді з'являються внаслідок щасливого збігу обставин, а не як продукт раціональних методів.

Важливо зрозуміти цю критику правильно: я не критикую ідеал, твердячи, що ідеала ніколи не вдасться досягти, що він завжди залишатиметься утопією. Така критика була б несправедливою, оскільки багато речей, що догматично проголошувалися нездійсненними, як-от запровадження інститутів для забезпечення громадянського миру, тобто для запобігання злочинам *всередині* держави, були реалізовані. І, на мою думку, приміром, організація відповідних закладів для боротьби з міжнародною злочинністю, цебто зі збройною агресією чи шантажем, хоч і вважалася часто утопією, є не такою вже й важкою справою [7]. Критикуючи утопічну інженерію, я насправді маю на увазі рекомендації перебудувати суспільство в цілому, тобто вкрай радикальні зміни, практичні наслідки яких важко передбачити, спираючись на наш обмежений досвід. Утопічна інженерія претендує на раціональне планування всього суспільства, хоч ми й не володіємо чимось подібним до заснованого на фактах знання, яке було б необхідним для реалізації такого честолюбного наміру. Ми не можемо володіти емпіричним знанням, оскільки нам не вистачає практичного досвіду у плануванні такого роду, а фактологічне знання повинно грунтуватися на досвіді. Нині просто немає соціологічного знання, потрібного для широкомасштабного будівництва.

З огляду на цю критику, послідовник утопічної інженерії, певно, погодиться з необхідністю практичного досвіду і соціальної інженерії, заснованої на практичному досвіді. Але він заперечуватиме твердження, що ми не дізнаємося більше про суспільство, якщо відчуватимемо огиду до соціальних дослідів, котрі лише й можуть забезпечити нас потрібним практичним досвідом. Окрім того, він може додати, що утопічна інженерія — це не що інше, як застосування експериментального методу до суспільства. Експерименти неможливо здійснювати без проведення радикальних змін. Вони повинні бути широкомасштабними, оскільки характерною рисою сучасного суспільства є наявність великих мас людей. Експеримент з побудови соціалізму, обмежений одним заводом, селом чи навіть районом, ніколи не дасть нам потрібної інформації, яка б відповідала дійсності.

Такі аргументи на користь утопічної інженерії демонструють забобон, вельми поширений і хибний водночас, а саме — що соціальні експерименти повинні торкатися всього суспільства, щоб умови експерименту відповідали дійсності. Втім поетапні соціальні експерименти можна здійснювати в реальних умовах, всередині суспільства, незважаючи на «вузькомасштабність», тобто без революціонізації всього суспільства. Фактично, ми повсякчас здійснюємо такі експерименти. Запровадження нового виду страхування, нової форми оподаткування, нової каральної реформи — все це соціальні експерименти, які впливають на все суспільство, але не перекроюють його в цілому. Навіть людина, що відкриває нову крамницю чи замовляє квиток на театральну виставу, здійснює своєрідний вузькомасштабний соціальний експеримент. Усе наше знання соціальних умов спирається на досвід, здобутий унаслідок таких експериментів. Прихильник утопічної інженерії правий, коли наголошує, що експеримент з побудови соціалізму не матиме цінності, якщо його проводити в лабораторних умовах, наприклад в окремому селі, оскільки ми хочемо знати, як він відіб'ється на всьому суспільстві за нормальних соціальних умов. Та вже лише цей приклад показує, в чому помиляється послідовник утопічної інженерії. Він переконаний, що ми повинні в ході експерименту над суспільством перебудувати всю його структуру, тож *скромним* експериментом він вважатиме перебудову всієї структури *маленького* суспільства. Але найбільше інформа-

ції ми отримуємо від експерименту, коли перебудовуємо якусь одну окрему інституцію. Бо лише в цьому випадку ми можемо з'ясувати, як одні соціальні інституції вкладаються в мозаїку інших інституцій, і зробити так, щоб вони працювали відповідно до наших намірів. Лише в такий спосіб ми можемо робити помилки і вчитися на них, без ризику того, що тяжкі наслідки експерименту відіб'ють охоту до дальших реформ. Крім того, утопічний метод неминуче призведе до небезпечного догматичного дотримання плану, заради якого було принесено безліч жертв. Успіх експерименту може зачіпати чиїсь могутні інтереси. Усе це не примножує раціональності чи наукової цінності експерименту. А ось поступовий метод соціальної інженерії дозволяє здійснювати експерименти знову й знову, постійно вносячи поправки. Фактично, таким чином можна досягти щасливої ситуації, коли політики починають шукати власні помилки, а не намагаються виправдати їх чи довести, що вони завжди праві. Саме це, а не утопічне планування чи історичне пророкування засвідчить про запровадження наукового методу в політику, оскільки таємниця наукового методу якраз і полягає в готовності вчитися на власних помилках [8].

Ці погляди, на мою думку, можна підтримати, порівнявши суспільну інженерію, скажімо, з технічним конструюванням. Послідовники утопічної інженерії, звісно, твердитимуть, що конструктори часом задумують в цілому дуже складні механізми, креслення яких здатні наперед визначати не лише планування випуску певного механізму, а й будівництво цілого заводу для виготовлення цього механізму. На це я відповів би, що конструктор може все це зробити, бо володіє достатнім досвідом, тобто теоріями, розробленими на основі методу спроб і помилок. Але це означає, що він може планувати, бо вже робив найрізноманітніші помилки, або, інакше кажучи, оскільки він покладається на досвід, здобутий застосуванням послідовного методу. Його новий механізм є результатом багатьох невеличких вдосконалень. Як правило, конструктор створює певну модель, після чого починає вносити в неї численні уточнення, аж поки, зрештою, зможе зробити креслення для виробництва. Подібно, його план виготовлення механізму складається з багатьох даних досвіду, а саме, окремих удосконалень, зроблених на старих заводах. «Оптовий» чи широкомасштабний метод спрацьовує лише тоді, коли послідовний,

поетапний метод спершу забезпечив нас великою кількістю експериментальних подробиць, та й то лише в межах цього досвіду. Нечисленні виробники були б готові перейти до виготовлення нового двигуна, маючи лише креслення, хай навіть і накреслені найвидатнішим фахівцем, без того, щоб попередньо створити модель, а потім наскільки можливо «довести» її дрібними удосконаленнями.

Певно, доцільно співставити мою критику Платонового ідеалізму в політиці з Марксовою критикою того, що він називає «утопізмом». І Марксовій критиці, і моїй притаманна вимога більшого реалізму. Ми обидва вважаємо, що утопічні плани нездійсненні у тому вигляді, як їх задумали, оскільки навряд хоч якась соціальна дія дає точнісінько ті наслідки, що від неї чекали. (На мою думку, це не знецінює поетапний підхід, оскільки, застосовуючи його, ми можемо, чи радше, повинні вчитися і змінювати наші погляди, поки будемо діяти.) Але є в них і багато розбіжностей. Виступаючи проти утопізму, Маркс засуджує, по суті, *всяку* соціальну інженерію — таку позицію рідко хто розуміє. Він ганьбить віру в раціональне планування суспільних інституцій, вважаючи її абсолютно нереалістичною, оскільки суспільство повинно розвиватися відповідно до законів історії, а не згідно з нашими раціональними планами. Він твердить, що ми можемо лише полегшити пологові перейми при народженні історичних процесів. Іншими словами, він приймає радикально історичне ставлення, протилежне всякій суспільній інженерії. Втім є одна характерна риса утопізму, притаманна Платоновому підходу, проти якої Маркс не заперечував, хоча, можливо, саме вона найменш реалістична з усіх критикованих мною досі. Це — розмах утопізму, намагання перебудувати все суспільство в цілому, перевернути кожен камінчик. Це — переконання, що треба докопатися до коріння соціального лиха, що не досить тих заходів, які не охоплюють всю зіпсуту соціальну систему, якщо ми хочемо «запровадити хоч якусь добропристойність у цьому світі» (за словами Р. Мартена дю Гара). Коротше кажучи, це — безкомпромісний *радикалізм.* (Читач помітить, що я вживаю цей термін у первісному і буквальному значенні, а не у звичному нині значенні «ліберального прогресивізму», для того, щоб характеризувати ставлення «докопування до коріння проблеми».) І Платон, і Маркс мріють про

апокаліпсичну революцію, яка радикально перетворить усе суспільне життя.

Цей розмах, цей крайній радикалізм Платонового підходу (так само, як і Марксового), на мою думку, пов'язаний з їхнім естетизмом, тобто прагненням побудувати світ, що не лише трохи кращий чи раціональніший за наш, а й позбавлений усієї його потворності: не безглузда спідниця, стара й погано залатана одежина, а зовсім нові шати, по-справжньому чудовий новий світ [9]. Такий естетизм цілком зрозумілий. Я вважаю, що більшість із нас, фактично, мало страждають від таких мрій про довершеність. (Я сподіваюсь, що певні причини цього будуть з'ясовані в наступному розділі.) Та цей естетичний ентузіазм має цінність лише тоді, коли його стримує розум, почуття відповідальності, гуманне прагнення допомогти ближньому. В противному разі, це — небезпечний ентузіазм, здатний перетворитися на форму неврозу чи істерії.

Ніде цей естетизм не проявляється так чітко, як у Платона. Платон був митцем, і, подібно до багатьох талановитих художників, намагався мислено уявити зразок, «божественний оригінал» своєї картини і точно «відтворити» його. Численні цитати, наведені в попередньому розділі, ілюструють це прагнення. Те, що Платон називає діалектикою, є, здебільшого, інтелектуальною інтуїцією світу чистої краси. Його навчені філософи — це люди, які «бачили правду стосовно того, що є прекрасним, справедливим і добрим» [10], і які здатні перенести її з небес на землю. Політика, за Платоном,— царське мистецтво, мистецтво не лише в метафоричному сенсі, який би ми мали на увазі, говорячи про мистецтво керувати людьми чи про мистецтво робити що-небудь, а мистецтво у буквальному розумінні цього слова. Це мистецтво композиції, як музика, малярство чи архітектура. Платонів політик створює міста заради краси.

Але з цим я не можу погодитись. Я не вважаю, що людські життя можна зробити засобами задоволення потреби митця у самовираженні. Скоріше, ми повинні вимагати, щоб кожному надали, якщо він цього бажає, право самому моделювати своє життя, поки воно не зачіпає інтереси інших людей. Як би я не співчував цьому естетичному імпульсу, я вважаю, що митець міг би пошукати й інший матеріал для самовираження. Я вимагаю, щоб

політики обстоювали егалітарні та індивідуалістичні принципи. Щоб мрії про красу підпорядковувалися необхідності допомагати людям у біді чи тим, що страждають від несправедливості, а також необхідності створення інституцій, які б слугували такій меті [11].

Цікаво простежити тісний зв'язок між Платоновим беззастережним радикалізмом, вимогою всеохопних заходів і його естетизмом. Наведені нижче уривки є найбільш характерними. Платон, говорячи про «філософа, який спілкується з божественним», насамперед зауважує, що той буде «охоплений бажанням... втілити свої небесні видіння в життя окремих людей і цілого міста», міста, яке «ніколи не знатиме процвітання, якщо тільки його не накреслять митці за божественним зразком». А коли Платонового «Сократа» питають про подробиці того, яким чином ці митці створюють свої накреслення, він дає таку приголомшливу відповідь: «Узявши, немов полотно, держави та характери людей, вони спершу *очистять свої полотна*, хоч справа ця нелегка. Але ж тобі відомо, що саме цим вони й різняться від усіх інших. Вони не почнуть працювати ні над державою, ані над окремими особами, і не стануть накреслювати закони, поки не отримають чисте полотно або самі не очистять його» [12].

Трохи далі Платон пояснює, що він має на увазі, говорячи про очищення полотна. «Як же це зробити?» — питає Главкон. А Сократ відповідає йому: «Усіх, кому виповнилося більше десяти років, слід вислати з міста, оселивши десь у сільській місцині, а решту дітей, огородивши їх від впливу сучасних звичаїв, притаманних їхнім батькам, вони виховають як належить і відповідно до законів, які ми дослідили раніше». (Звісто, серед тих, кого слід вислати з міста, філософів немає: вони залишаються в місті як вихователі; ймовірно, також залишаться ті негромадяни, котрі повинні обслуговувати їх.). У тому ж дусі Платон висловлюється в «Політику» про царствених правителів, що правлять згідно з царственою наукою політики: «Правлять вони за законами чи без них, добровільно чи супроти волі... і хай вони боронять державу, караючи й виганяючи окремих громадян...— допоки все чинитиметься на основі науки й справедливості, заради збереження держави, яку вони в міру своїх сил поліпшують, таку форму уряду ми повинні проголосити єдино правильною».

Ось як повинен діяти митець-політик. Ось що означає очищення полотна. Він мусить викорінити існуючі інституції та традиції. Він мусить очистити, вилучити, вислати, вигнати й убити. («Ліквідувати», як говорять нині,— жахливий термін.) Платонове твердження насправді є точним описом безкомпромісного ставлення будь-якої форми нестримного радикалізму, естетської відмови від компромісу. Точка зору, що суспільство повинно бути прекрасним, як твір мистецтва, дуже просто призводить до насильствених заходів. Утім, увесь цей радикалізм та насильство так само нереалістичні, як і безплідні. (Це було доведено на прикладі розвитку Росії. Після економічного краху, до якого призвело очищення полотна шляхом так званого «воєнного комунізму», Ленін запровадив свою «нову економічну політику» — на ділі, різновид поступової суспільної інженерії, хоча й без формулювання його принципів чи технології. Він почав з відновлення більшості фрагментів картини, яку знищили ціною величезних людських страждань. Знову запровадили гроші, ринки, різницю в прибутках і приватну власність, тимчасово дозволили навіть приватні підприємства у промисловості, і лише після відбудови цього фундаменту почався новий період реформ [13]).

Для критики засад Платонового естетичного радикалізму можна скористатись двома різними точками зору.

Ось перша з них. Говорячи про нашу «соціальну систему» і про необхідність її заміни іншою «системою», дехто має на увазі щось дуже схоже на картину, намальовану на полотні, яке слід очистити перед тим, як малювати нову. Але є й великі розбіжності. Одна з них полягає в тому, що маляр і ті, хто співпрацює з ним, а також інститути, які забезпечують їхнє життя, його мрії та плани про кращий світ, його норми пристойності та моралі,— все це складові соціальної системи, тобто картини, яку треба змити. Якщо вони справді мають намір очистити полотно, то їм доведеться знищити заразом себе і свої утопічні плани. (І наслідком буде не чудова копія Платонового ідеалу, а хаос). Політичний митець вимагає, подібно до Архімеда, точки за межами соціального світу, ставши на яку він зможе підважити і перевернути цей світ. Але такого місця немає, а соціальний світ неминуче продовжуватиме функціонувати за будь-якої перебудови. Ось та проста причина, чому ми

повинні реформувати суспільні інститути поволі, поки не здобудемо достатнього досвіду в суспільній інженерії.

Отже ми підійшли до другої й важливішої точки зору — ірраціоналізму, що притаманний радикалізму. В усіх питаннях ми можемо покладатись на натхнення, хоча саме натхнення може мати найбільшу вартість, поки його можна перевірити на досвіді. Відповідно, *безпідставно припускати, що цілковита перебудова нашого соціального світу відразу приведе до дієспроможної системи.* Радше слід очікувати, що, через брак досвіду, буде скоєно багато помилок, які можна усунути лише трудомістким процесом дрібних виправлень, іншими словами, раціональним методом поступової інженерії, застосування якого ми тут обстоюємо. Ті ж, кому цей метод не подобається як не досить радикальний, муситимуть знову «зчистити» своє щойно створене суспільство, щоб розпочати нову картину на чистому полотні. А оскільки новий початок з тих же, що й раніше, причин не призведе до ідеалу, то вони повинні будуть марно повторювати цей процес. Ті, хто визнає це і готовий погодитись із нашим скромним методом поетапних удосконалень, але тільки після першого радикального очищення полотна, навряд уникне критики того, що ці їхні перші всеохопні і насильствені заходи були зовсім непотрібні.

Естетизм та радикалізм повинні привести нас до відмови від розуму і до заміни його нестямною надією на політичні дива. Таке ірраціональне ставлення, що виникає внаслідок сп'яніння від мрій про прекрасний світ, я називаю романтизмом [14]. Романтик може шукати своє небесне місто в минулому чи майбутньому, може проповідувати «повернення до природи» чи кликати «вперед до світу любові й краси», але він завжди апелюватиме до наших емоцій, а не розуму. Попри найкращі наміри створити рай на землі, вони здатні лише обернути землю на пекло,— те пекло, що його може створити своїм ближнім тільки людина.

ПІДОСНОВА ПЛАТОНОВОЇ БОРОТЬБИ

Розділ 10. ВІДКРИТЕ СУСПІЛЬСТВО ТА ЙОГО ВОРОГИ

Він поверне нас до нашої первісної природи, зцілить нас і зробить щасливими та блаженними.

Платон

Наш аналіз поки що не повний. Твердження про чисто тоталітарний характер Платонової політичної програми та заперечення цього твердження, порушені в розділі 6, привели нас до розгляду тієї ролі, яку в межах цієї програми відіграють моральні ідеї Справедливості, Мудрості, Правди та Краси. Наслідок цього розгляду завжди був однаковий. Ми з'ясували, що ці ідеї грали важливу роль, але вони не дозволили Платонові вийти за рамки тоталітаризму і расизму. Втім, ми ще не дослідили одну з цих ідей — а саме, Щастя. Можна нагадати, що вище ми цитували Р. Кроссмана у зв'язку з вірою, що Платонова політична програма в основі своїй є «планом побудови досконалої держави, в якій кожен громадянин по-справжньому щасливий», із тим, що я охарактеризував цю віру як атавістичне прагнення ідеалізувати Платона. Як що мене попросять обґрунтувати мою точку зору, то мені буде зовсім не важко вказати на те, що Платонове тлумачення щастя абсолютно аналогічне його тлумаченню справедливості і, зокрема, що воно спирається на ту саму віру в «природний» поділ суспільства на класи чи касти. Справжнє щастя [1], наполягає Платон, досяжне лише шляхом справедливості, тобто, коли людина тримається свого місця. Правитель повинен знаходити щастя в правлінні, воїн у війні, а раб, ми можемо припустити,— в рабстві. Опріч цього, Платон часто повторює, що він прагне ощасливити не окремого індивіда, не якийсь певний клас у державі, а дати щастя цілому, а це, доводить він,— не що інше, як наслідок правління справедливості, що, як я показав, по суті, є тоталітарним. Однією

з головних тез «Держави» є твердження, що лише така справедливість може дати справжнє щастя.

З огляду на все це, здається послідовним і майже незаперечним зображення Платона як тоталітарного партійного політика, що зазнав краху у своїх безпосередніх практичних починаннях, але з точки зору історії мав надзвичайний успіх [2] у своїй пропаганді затримки і повалення ненависної йому цивілізації. Втім, лише висловивши судження у такій відвертій формі, можна відчути, що в такому тлумаченні бракує якогось серйозного аргументу. Принаймні я відчув це одразу по тому, як сформулював свою думку. Не те, щоб вона була хибною, але відчувався якийсь недолік. Відтак, я розпочав пошуки доказів, які могли б спростувати таку інтерпретацію [3]. Проте мені не вдалося спростувати всі положення моєї інтерпретації, крім одного. Новий матеріал лише чіткіше виявив тотожність між платонізмом і тоталітаризмом.

А положення, яке я зміг спростувати, стосувалося Платонової ненависті до тиранії. Звісно, завжди є можливість пояснити це як виняток. Було б легко заявити, що Платонові звинувачення тиранії — це звичайнісінька пропаганда. Тоталітаризм часто сповідує любов до «справжньої» свободи, а Платонове вихваляння свободи, у протилежність до тиранії, дуже вже нагадує цю вдавану любов. Попри все це мені здається, що деякі його спостереження за тиранією [4], які я ще згадаю далі в цьому розділі, були щирими. Звісно, той факт, що «тиранія» за життя Платона, як правило, означала форму правління, засновану на підтримці мас, дозволяє твердити, що Платонова ненависть до тиранії не суперечить моїй первісній інтерпретації. Та я відчував, що це не усуває потреби модифікувати мою інтерпретацію. Як би я не наголошував на цьому, загальне враження від картини не змінилося б. Потрібна була нова картина, що охоплювала б Платонову щиру віру в його місію зцілителя хворого тіла суспільства, а також той факт, що він краще за будь-кого до чи після нього бачив, що відбувалося з грецьким суспільством. Оскільки спроба відкинути тотожність платонізму й тоталітаризму не поліпшила б загальної картини, мені, зрештою, довелося змінити мою інтерпретацію власне тоталітаризму. Іншими словами, моя спроба зрозуміти Платона шляхом аналогії із сучасним тоталітаризмом, на мій подив, привела мене до зміни моїх погля-

дів на тоталітаризм. Моє вороже ставлення до нього не змінилося, але я зміг, врешті, побачити, що сила старого й нового тоталітарних рухів спиралася на ту обставину, що вони намагалися відповісти на дуже реальні потреби, попри те, що ці спроби могли бути вкрай погано сплановані.

У світлі моєї нової інтерпретації мені здається, що проголошення Платоном бажання зробити державу та її громадян щасливими було не лише пропагандистським трюком. Я готовий визнати його фундаментальну доброзичливість [5]. Я також, до певної межі, визнаю правоту його соціологічного аналізу, на якому він базував свою обіцянку щастя. Якщо бути більш точним: я вірю, що Платон, володіючи надзвичайною соціологічною інтуїцією, виявив, що його співвітчизники потерпають від найжорсткішого напруження, яке виникло через соціальну революцію, що розпочалася зі становленням демократії та індивідуалізму. Йому пощастило розкрити головну причину їхнього глибоко закоріненого нещастя — соціальних змін та соціальних суперечностей,— й він доклав усіх зусиль до боротьби з ними. Немає причин сумніватися, що одним з головних його мотивів було бажання повернути щастя співгромадянам. З причин, які розглядатимуться далі в цьому розділі, я вважаю, що медико-політична терапія, рекомендована Платоном, тобто стримування будь-яких змін і повернення до трибалізму, була безнадійно хибною. Хоча його рекомендації не можна застосувати для лікування, вони свідчать про силу Платонового діагнозу і показують, що він усвідомлював негаразди, розумів напруження, в якому трудилися люди, їхнє нещастя, навіть попри своє основоположне хибне твердження, що напруження можна послабити, а щастя — відновити, повернувши людей до племінного стану.

Я маю намір навести в цьому розділі короткий огляд історичного матеріалу, який переконав мене змінити точку зору. В останньому розділі книжки можна знайти кілька критичних зауважень щодо застосованого методу історичної інтерпретації. Тому на часі досить буде лише сказати, що я не вимагаю для цього методу наукового статусу, оскільки критерії перевірки історичних інтерпретацій не можуть бути такими ж точними, як критерії для звичайних гіпотез. Інтерпретація — це, головним чином, точка зору, цінність якої залежить від її плідності, здатності висвітлю-

вати історичні матеріали, спонукати до виявлення нового матеріалу і допомагати в його логічному поясненні та уніфікації. Отже те, що я маю намір тут сказати, не буде догматичним твердженням, якими б сміливими іноді не здавалися мої судження.

I

Наша західна цивілізація бере свій початок від греків. Певно, вони найперші зробили крок від племінного ладу до гуманізму. Тож давайте розглянемо, що це значить.

Ранньогрецьке племінне суспільство у багатьох рисах нагадує організацію народів Полінезії. Візьмемо, приміром, маорі. Нечисленні ватаги воїнів, що, як правило, жили в укріплених поселеннях під управлінням племінних вождів чи царів, або аристократичних родин, вели постійні війни як на морі, так і на суходолі. Звісно, спосіб життя полінезійців багато в чому відрізняється від звичаїв стародавніх греків, оскільки загальновідомо, що племінний лад характеризується різноманітністю форм. Немає стандартизованого «племінного способу життя». Втім, на мій погляд, у більшості, якщо не в усіх, племінних суспільствах можна виявити певні загальні характерні риси. Я маю на увазі їхнє магічне чи ірраціональне ставлення до звичаїв суспільного життя і відповідну жорсткість цих звичаїв.

Магічне ставлення до соціальних звичаїв ми розглянули вище. Його головний елемент — відсутність розмежування звичайних чи традиційних закономірностей суспільного життя і закономірностей, які знаходять у «природі». Цей елемент часто поєднується з вірою, що закономірності обох типів створені надприродними силами. Негнучкість суспільних звичаїв у більшості випадків є лише ще одним аспектом того ж ставлення. (Є певні підстави вважати, що цей аспект навіть первісніший і що віра у надприродне — це певна раціоналізація страху перед зміною усталених порядків: саме такий страх ми можемо виявити у зовсім маленьких дітей.) Коли я говорю про негнучкість трибалізму, це не означає, що у племінному способі життя не відбувалося жодних змін. Я радше маю на увазі, що порівняно нечасті зміни мали характер раптових релігійних поворотів, запровадження нових магічних табу. Вони не спираються на раціональну спробу поліпшити соціальні умови. Окрім та-

ких змін — як правило, рідкісних — табу жорстко регулювали і визначали усі аспекти життя. Вони не залишали жодних лазівок. У такій формі суспільного життя зовсім мало проблем, і жодна з них не може бути порівняна з моральними проблемами. Я не хочу сказати, що табу часом не вимагали від члена племені героїзму та стійкості. Я маю на увазі, що йому нечасто випадало сумніватися, обираючи спосіб дій. Правильний шлях завжди було визначено заздалегідь, хоча на ньому й доводилось долати певні труднощі. Його визначали табу, магічні племінні інституції, що ніколи не були предметом критичного розгляду. Навіть Геракліт не робив чіткого розмежування між інституційними законами племінного життя і законами природи: і ті й другі сприймалися як такі, що мають магічну основу. Інституції, грунтовані на колективній племінній традиції, не залишали місця для особистої відповідальності. Табу, котрі встановлювали певну форму групової відповідальності, можливо, є попередниками того, що ми називаємо особистою відповідальністю, але між ними існує фундаментальна різниця. Вони засновані не на принципі поміркованої підзвітності, а радше на магічних уявленнях, таких як ідея пом'якшення влади долі.

Чудово відомо, скільки таких уявлень дожило до наших днів. Наш власний спосіб життя й досі обложений табу — харчовими табу, табу ввічливості та багатьма іншими. І все-таки є суттєві відмінності. У нашому способі життя між законами держави, з одного боку, і табу, яких ми звично дотримуємося, з іншого, є область особистих рішень з притаманними їй проблемами і відповідальністю, що чимдалі ширшає, і ми розуміємо важливість цієї області. Особисті рішення можуть викликати зміну табу і навіть політичних законів, які перестали бути табу. Найглибша відмінність полягає у можливості логічного обміркування цих питань. Логічне обміркування започаткував, до речі, Геракліт [6]. А від Алкмеона, Фалея, Гіпподама, Геродота і софістів пошук «найкращого основного закону» набуває поступово характеру проблеми, яку можна розглядати логічно. Нині багато хто приймає раціональні рішення щодо бажаності чи небажаності нових законів та інших інституційних змін, тобто рішення, засновані на оцінці можливих наслідків і на відданні переваги деяким з них. Ми визнаємо раціональну особисту відповідальність.

Згодом магічне, племінне чи колективістське суспільство ми пойменуємо *закритим суспільством*, а суспільство, де індивіди змушені ухвалювати особисті рішення — *відкритим суспільством.*

Найвищі форми закритого суспільства з цілковитим правом можна прирівняти до організму. Так звана органічна чи біологічна теорія держави значною мірою застосовна до закритого суспільства. Воно нагадує стадо чи плем'я тим, що членів цього напіворганічного об'єднання утримують разом напівбіологічні зв'язки — спорідненість, спільне життя, участь у спільних справах, спільні небезпеки, спільні радощі та спільні лиха. Це все ще конкретна група конкретних індивідів, об'єднаних між собою не лише абстрактними суспільними взаєминами: розподілом праці та обміном товарами, а конкретними фізичними зв'язками, такими як дотик, запах і зір. І хоча таке суспільство може засновуватися на рабстві, наявність рабів не створює проблеми, що фундаментально відрізнялася б від проблеми домашньої худоби. Отже бракує саме тих аспектів, що унеможливлюють успішне застосування органічної теорії відкритого суспільства.

Аспекти, які я маю на увазі, пов'язані з тим фактом, що у відкритому суспільстві багато його членів прагнуть соціального піднесення, прагнуть посісти місця інших членів. Це може призвести, приміром, до такого важливого соціального явища, як класова боротьба. В організмі немає нічого подібного до класової боротьби. Клітини чи тканини організму, про які іноді кажуть, що вони відповідають членам держави, часом здатні боротися за їжу. Але ноги не схильні замінити мозок чи інші частини тіла — стати шлунком. Оскільки ніщо в організмі не відповідає одній з найголовніших характеристик відкритого суспільства — конкуренції за статус серед його членів, то так звана органічна теорія держави грунтується на хибній аналогії. З іншого боку, закритому суспільству такі явища практично невідомі. Його інституції, і касти в тому числі, священні, вони — табу. Отже органічна теорія тут не зовсім не до місця. А тому не дивно, що більшість спроб застосувати органічну теорію до нашого суспільства є завуальованими формами пропаганди повернення до племінного ладу [7].

Внаслідок втрати свого органічного характеру відкрите суспільство поступово може перетворитися на те, що я хо-

тів би визначити як «абстрактне суспільство». Воно значною мірою може загубити характер конкретної чи реальної групи людей або системи таких реальних груп. Цю точку зору, яку нечасто розуміють, можна пояснити через гіперболу. Ми здатні уявити собі суспільство, в якому люди практично не зустрічаються лицем до лиця, в якому всі справи ведуться ізольованими індивідами, що спілкуються за допомогою друкованих листів чи телеграм, а пересуваються в закритих автомобілях. (Штучне запліднення дозволило б навіть розмноження без особистого елемента.) Таке вигадане суспільство можна було б назвати «цілковито абстрактним чи позбавленим індивідуальності суспільством». Найцікавіше в тому, що наше сучасне суспільство у багатьох його аспектах нагадує таке цілковито абстрактне суспільство. Хоча ми не завжди подорожуємо одні в закритих машинах (а зустрічаємося лицем до лиця з тисячами людей, що проходять повз нас на вулицях), наслідок майже той самий — як правило, ми не встановлюємо особистих стосунків з перехожими. Подібно, членство у профспілці може означати не більше, ніж володіння членською карткою і сплатою внесків невідомому секретареві. У сучасному суспільстві живе багато людей, у яких немає зовсім, чи є вкрай мало безпосередніх особистих контактів, котрі живуть у безвісті та ізольованості, а відтак — нещасливі. Бо попри те, що суспільство перетворилося на абстрактне, біологічний устрій людини мало змінився. У людей є соціальні потреби, які нездатне задовольнити абстрактне суспільство.

Звісно, така картина надзвичайно гіперболізована. Ніколи не було і не може бути цілковито абстрактного чи навіть переважно абстрактного так само, як абсолютно раціонального чи навіть переважно раціонального суспільства. Людей й далі утворюють реальні ґрупи, вступають у реальні соціальні контакти усіх типів і намагаються задовольнити свої емоційні потреби наскільки це можливо. Але більшість соціальних груп сучасного відкритого суспільства (за винятком окремих щасливих родинних груп) є чистісінькими сурогатами, оскільки вони не забезпечують суспільного життя. І багато з них не мають жодних функцій у житті суспільства в цілому.

Ще одна гіпербола в намальованій нами картині полягає в тому, що на ній відсутні здобутки — є лише втрати. А втім

здобутки є. Особисті взаємини нового типу можуть виникнути там, де в них можна вільно вступити, де вони не залежать від випадковості народження, а отже, виникає новий індивідуалізм. Подібно, духовні зв'язки здатні відігравати визначальну роль там, де ослабнули біологічні чи фізичні зв'язки тощо. Як би там не було, сподіваюсь, наш приклад унаочнить, що мається на увазі під абстрактним суспільством, у протилежність до конкретнішої чи реальнішої соціальної групи. Стане також зрозумілим, що наше сучасне відкрите суспільство функціонує переважно завдяки абстрактним взаєминам, таким як обмін чи співпраця. (Сучасні соціальні теорії, як-от економічна теорія, головним чином займаються саме аналізом абстрактних взаємин. Багато соціологів, подібно до Е. Дюркгейма, котрий так і не відмовився від догматичної віри в те, що суспільство слід аналізувати з точки зору реальних соціальних груп, цього не розуміють.)

У світлі сказаного стане зрозумілим, що перехід від закритого до відкритого суспільства можна визначити як найглибшу революцію в історії людства. Завдяки тому, що ми описали як біологічний характер закритого суспільства, цей перехід повинен відчуватися по-справжньому глибоко. Тому, говорячи про походження нашої західної цивілізації від греків, нам слід усвідомлювати, що це означає. А означає це ось що: греки розпочали грандіозну революцію, яка й досі перебуває у початковій стадії,— переході від закритого до відкритого суспільства.

II

Звісно, ця революція не була свідомою. Розвал племінного ладу, закритих суспільств Стародавньої Греції, певно, розпочався, коли збільшення чисельності населення стало відчутним всередині правлячого класу землевласників. Це означало кінець «органічного» племінного ладу, оскільки всередині закритого суспільства правлячого класу виникло соціальне напруження. Спершу, мабуть, здавалося, що є «органічне» розв'язання цієї проблеми — створення дочірніх міст. («Органічний» характер такого рішення підкреслювався магічними процедурами, яких дотримувалися, посилаючи колоністів.) Втім, ритуал колонізації лише відстрочив розвал. Він навіть створив нові небезпечні точки

скрізь, де б не виникали культурні контакти, які, у свою чергу, започаткували те, що було, ймовірно, найбільшою небезпекою для закритого суспільства,— торгівлю, і новий клас, який займався торгівлею та мореплавством. До початку VI ст. до нової ери цей розвиток призвів до часткового розпаду давніх звичаїв і навіть до низки політичних революцій та реакцій на них. А це призвело не лише до спроб зберегти та затримати племінний лад силою, як це було у Спарті, а й до великої духовної революції, винайдення критичного обговорення і, як наслідок, думки, позбавленої магічного гніту. Водночас проявляються й перші симптоми нової проблеми. *Починало відчуватися напруження цивілізації.*

Це напруження і ця тривога стали наслідком розвалу закритого суспільства. Вони відчутні й нині, а надто під час соціальних перемін. Напруження створюють зусилля, яких постійно вимагає від нас життя у відкритому і почасти абстрактному суспільстві: намагання бути раціональними, відмова принаймні від декотрих з наших емоційних соціальних потреб, контроль за собою та прийняття відповідальності. На мою думку, ми повинні вважати це напруження платою за кожен крок на шляху до знання, розважливості, співпраці та взаємодопомоги і, як наслідок, за підвищення наших шансів на виживання і зростання чисельності населення. Це ціна, яку ми сплачуємо за те, щоб бути людьми.

Напруження найтісніше пов'язане з проблемою чвар між класами, які вперше виникли при розвалі закритого суспільства. Закрите суспільство не знало цієї проблеми. Принаймні для його правлячих членів рабство, каста і класове правління були «природними» у тому розумінні, що їх не піддавали сумніву. Але з розвалом закритого суспільства така впевненість поступово пропадає, а з ним і відчуття безпеки. Племінне суспільство (а згодом «місто-держава») — це острівець безпеки для членів племені. Оточені ворогами і небезпечними чи навіть ворожими магічними силами, вони сприймали племінне угруповання подібно до того, як дитина сприймає свою родину і свою домівку, в яких вона виконує певну роль. Цю роль вона чудово знає і так само гарно грає. Розвал закритого суспільства, що породив класові проблеми та інші проблеми соціального статусу, певно, справив на громадян таку ж дію, яку справ-

ляє серйозна родинна сварка та розпад родинного вогнища на дитину [8]. Звісно, таке напруження відчувалося привілейованими верствами, коли над ними нависла загроза, гостріше, ніж тими, хто раніше перебував під гнітом, але навіть пригнічені почувалися незатишно. Вони також були настрашені розпадом свого «природного» світу. І хоча вони й далі вели свою боротьбу, часто вони не хотіли користатися зі своїх перемог над класовими ворогами, яких підтримували традиція, *статус-кво*, вищий рівень освіти і почуття природного авторитету.

У світлі цього ми повинні спробувати зрозуміти історію Спарти, яка з успіхом намагалася затримати такий розвиток подій, а також історію Афін — провідного демократичного міста.

Мабуть, наймогутнішою причиною розпаду закритого суспільства був розвиток морського сполучення та торгівлі. Тісне спілкування з іншими племенами може зруйнувати відчуття необхідності племінних інституцій, а торгівля, комерційна підприємливість, певно, є однією з небагатьох форм, у якій особиста ініціатива [9] та незалежність можуть укріпитися навіть у суспільстві, де й досі переважає племінний лад. Отже, мореплавство та торгівля стали головними характерними ознаками афінського імперіалізму, що розвинувся у V ст. до н.е. І справді, ці два фактори розглядалися олігархами, членами привілейованих чи колись привілейованих афінських класів як найбільш небезпечні. Вони зрозуміли, що афінська торгівля, її монетарна комерціалізація, морська політика і демократичні тенденції були складовими одного руху і що демократії неможливо завдавати поразки, не викорінивши зло і не зруйнувавши і морську політику, й імперію. Але основою афінської морської політики були афінські гавані, а надто пірейська, що стала центром торгівлі та цитаделлю демократичної партії. Зі стратегічної точки зору ця політика базувалася на фортечних мурах, що боронили Афіни, а згодом на Довгих стінах, які з'єднали місто з портами Пірея та Фалерона. Ось чому ми виявляємо, що афінські олігархічні партії упродовж понад століття існування імперії ненавиділи флот, порт та стіни як символи демократії і як джерело її сили, котрі вони сподівались колись знищити.

Багато свідоцтв того, як розгорталися події, можна знайти у Фукідідовій «Історії Пелопоннеської війни», а точніше,

історії двох великих воєн 431—421 та 419—403 років до н.е. між демократичними Афінами та консервативним олігархічним племінним ладом Спарти. Читаючи Фукідіда, не слід забувати, що симпатії історика були не на боці Афін, його рідного міста. Хоч він відкрито не належав до крайнього крила афінських олігархічних клубів, які під час війни вступали у змови з ворогом, його належність до олігархічної партії не викликає сумнівів, а отже, він, безперечно, не був другом афінського народу, демоса, що вигнав його, та імперіалістичної політики демократів. (Я не маю наміру применшити значення Фукідіда, котрий, можливо, був найвидатнішим з усіх, що жили доти, істориків. Та попри той успіх,з яким він переконує у правдивості записаних ним фактів, і всі його щирі намагання бути безстороннім, його коментарі та моральні судження являють собою інтерпретацію, точку зору, з якими ми не повинні погоджуватися.) Спершу я процитую уривок з описом Фемістоклової політики у 482 році до н. е., за півсторіччя до Пелопоннеської війни: «Фемістокл також переконав афінян побудувати Пірей... Оскільки афіняни тепер вийшли до моря, то, на його думку, у них з'явилася чудова нагода побудувати імперію. Він перший наважився сказати, що вони повинні панувати на морі...» [10] Через двадцять п'ять років «афіняни почали споруджувати свої Довгі стіни до берега моря, одну до гавані Фалерона, а другу — до Пірея» [11]. Так цього разу, за двадцять шість років до початку Пелопоннеської війни, олігархічна партія цілком усвідомила, що означають ці переміни. Фукідід повідомляє, що її представники не цуралися навіть очевидної зради. Як іноді бувало з олігархами, класові інтереси переважали їхній патріотизм. Нагода випала у вигляді ворожого спартанського експедиційного загону, що діяв на північ від Афін: олігархи вирішили змовитись із спартанцями проти своєї вітчизни. Фукідід пише: «Деякі афіняни підбурювали їх» (тобто спартанців) *«сподіваючись, що вони покладуть край демократії* та спорудженню Довгих стін. Але інші афіняни... запідозрили їх у лихих замірах проти демократії». Лояльні афінські громадяни вийшли назустріч спартанцям, але зазнали поразки. Втім, певно, їм удалося досить виснажити ворога, щоб завадити йому об'єднатись із п'ятою колоною всередині їхнього власного міста. Через кілька місяців Довгі стіни було

добудовано, а отже, демократія могла втішатися безпекою, поки підтримувала своє панування на морі.

Цей епізод висвітлює напруженість класової ситуації в Афінах ще за двадцять шість років до початку Пелопоннеської війни, під час якої становище набагато погіршилося. Він також проливає світло на методи, які використовувала підривна проспартанська олігархічна партія. Фукідід, слід зауважити, згадує про їхню зраду лише побіжно і не засуджує такі дії, хоча в інших місцях він рішуче висловлюється проти класової боротьби та партійного духу. Цитовані далі фрагменти, написані у формі загальних міркувань з приводу революції в Керкірі в 427 році до н.е., цікаві, по-перше, як чудове зображення класової ситуації, а по-друге, як ілюстрація того, які міцні слова знаходив Фукідід, коли хотів описати аналогічні тенденції в таборі демократів Керкіри. (Щоб судити про брак безсторонності у Фукідіда, слід пам'ятати, що на початку війни Керкіра була одним з демократичних союзників Афін, і заколот розпочали олігархи.) Окрім того, уривок є чудовим виразом відчуття загального соціального розвалу: «Чи не весь еллінський світ,— пише Фукідід,— перебував у сум'ятті. У кожному місті вожді демократичних та олігархічних партій вперто намагалися: одні покликати афінян, а другі — лакедемонян... Партійні пута виявилися міцнішими за голос крові... Ватажки обох сторін не шкодували гарних слів, одні проголошували підтримку конституційної рівності для багатьох, а другі — мудрість аристократії. Насправді ж вони пожертвували інтересами народу, звісно, проголошуючи свою відданість йому. Для здобуття перемоги вони не гребують нічим і коять наймерзенніші злочини... Ця революція породила в Елладі усі можливі форми нечестивості... Скрізь панував дух непримиренної ворожості. Не було таких слів, таких важливих клятв, які могли б замирити ворожі партії. Усі твердо знали тільки одне — скрізь небезпека»[12].

Усе значення спроби афінських олігархів прийняти допомогу від Спарти і зупинити спорудження Довгих стін можна оцінити, якщо ми усвідомимо, що така зрадницька позиція не змінилась і тоді, коли Арістотель писав свою «Політику», понад сто років по тому. Ми дізнаємося про клятву олігархів, що, за словами Арістотеля, «нині в моді». Ось вона: «Обіцяю бути ворогом народу і докласти усіх

зусиль, щоб чинити йому зло!»[13] Ясно, що ми не можемо зрозуміти той час, не пригадавши таке ставлення.

Я вже згадував, що Фукідід і сам був антидемократом. Це стає очевидним, коли розглянути його опис Афінської імперії і прояви ненависті різних грецьких міст до неї. Афінське управління імперією, за його словами, сприймалося як анітрохи не краще за тиранію, а всі грецькі племена боялися тиранії. Передаючи громадську думку на початку Пелопоннеської війни, Фукідід м'яко критикує Спарту і вкрай різко висловлюється щодо афінського імперіалізму. «Загальні почуття народу безумовно були на боці лакедемонян, які оголосили себе визволителями Еллади. І міста, і окремі громадяни палали бажанням допомогти їм... усі обурювалися діями афінян. Одні бажали звільнитися від панування Афін, інші боялися потрапити під їхній гніт»[14]. Найцікавіше, що це засудження Афінської імперії стало до певної міри офіційною думкою «Історії», тобто більшості істориків. Точнісінько так, як філософам важко відкинути Платонову точку зору, так й історики перебувають під гнітом Фукідідової точки зору. Як приклад, можна навести слова Е. Маєра (кращого німецького знавця цього періоду), який просто повторює Фукідіда, говорячи: «Симпатії освіченого світу Греції... відвернулися від Афін»[15].

Втім такі твердження є лише вираженням антидемократичної точки зору. Багато записаних Фукідідом фактів — приміром, цитований уривок, що описує позицію ватажків демократичних та олігархічних партій,— показують, що Спарта користувалася популярністю не серед народів, які населяли Грецію, а серед олігархів, серед «освічених», як вдало висловився Маєр. Навіть Маєр визнає, що «демократично настроєні маси у багатьох місцях сподівалися на їхню перемогу»[16], тобто перемогу Афін. Фукідідова розповідь рясніє прикладами, що доводять популярність Афін серед демократів та гноблених. Але ж кого цікавить думка неосвічених мас? Якщо Фукідід та «освічені» твердять, що Афіни були тираном, то вони — тиран.

Дуже цікаво, що ті самі історики, котрі вихваляли Рим за його здобутки, заснування всесвітньої імперії, звинувачували Афіни за спроби досягти чогось кращого. Той факт, що Рим мав успіх там, де Афіни зазнали поразки, не є вичерпним поясненням такого ставлення. Насправді, вони не за-

суджують Афіни через їхню невдачу, оскільки почувають огиду при самій лише думці про можливість успіху такої спроби. Вони вважають, що Афіни були жорсткою демократією, містом, де правили неосвічені люди, котрі ненавиділи і гнобили освічених, які, у свою чергу, ненавиділи своїх гнобителів. Але такий погляд — міф про культурну нетерпимість демократичних Афін — спростовує відомі факти і насамперед приголомшливу духовну плодючість Афін того періоду. Навіть Е. Маєр змушений визнати цю продуктивність. «Створене Афінами впродовж цього десятиліття,— каже він з притаманною скромністю,— рівноцінне одному з найплідніших десятиріч німецької літератури» [17]. Перікл, демократичний ватажок тогочасних Афін, був більше, ніж правий, назвавши їх «Школою Еллади».

Я далекий від того, щоб захищати все зроблене Афінами при побудові своєї імперії, і я напевне не бажаю виправдовувати безпричинні напади (якщо такі траплялися) чи акти жорстокості, а також не забуваю, що афінська демократія спиралася на рабство [18]. Втім, на мою думку, потрібно бачити й те, що племінну винятковість та самодостатність могла витіснити лише певна форма імперіалізму. Тому слід сказати, що деякі імперіалістичні заходи, вжиті Афінами, були радше ліберальними. Одним дуже цікавим прикладом цього є той факт, що в 405 р. до н.е. Афіни запропонували своєму союзникові — іонійському острову Самосу, «щоб остров'яни віднині вважалися афінянами, а обидва міста стали однією державою, і щоб мешканці Самоса управляли своїми внутрішніми справами на власний розсуд і зберігали власні закони» [19]. Ось ще один приклад — афінський спосіб обкладання митом своєї імперії. Багато було сказано про ці мита чи податки, що трактувалися — на мою думку, дуже несправедливо — як безсоромний та тиранічний спосіб експлуатації менших міст. Для того, щоб оцінити значення цих податків, нам слід порівняти їх з обсягом торгівлі, яку, в обмін, захищав афінський флот. Необхідні відомості подає Фукідід, від якого ми дізнаємося, що 413 року до н. е. Афіни запровадили для своїх союзників «замість мита п'ятипроцентний податок на всі речі, що ввозилися чи вивозилися морем. Вони сподівалися отримати від цього більший прибуток» [20]. Такий захід, запроваджений під суворим тиском війни, здається мені кращим, порівняно з римськими методами централізації. Афіняни через свій

спосіб оподаткування були зацікавлені у розвитку торгівлі своїх союзників, а відтак — в ініціативі й незалежності різних членів своєї імперії. Афінська імперія від самого початку була спілкою рівних. Попри тимчасове панування Афін, що відкрито критикувалося деякими громадянами міста (див. «Лісістрату» Аристофана), здається ймовірним, що зацікавленість Афін у розвитку торгівлі з часом призвела б до певної форми федерального устрою. Принаймні нам невідомо, щоб в Афінах було щось подібне до римського методу «переносу» культурних надбань з імперії до столиці, тобто до мародерства. І що б не казали проти плутократії, вона краща за правління мародерів [21]. Цей доброзичливий погляд на афінський імперіалізм можна підтримати, порівнявши його зі спартанськими методами ведення справ з іншими державами. Ці методи були зумовлені кінцевою метою, що визначала політику Спарти,— намаганням зупинити всі зміни й повернутись до племінного ладу. (Це неможливо, як буде показано далі. Раз утрачену цнотливість не можна повернути, а штучно законсервоване закрите суспільство чи плеканий трибалізм — це зовсім не те, що справжній зразок.) Ось принципи спартанської політики: (1) Захист закостенілого трибалізму: відгородитись від іноземного впливу, що може поставити під загрозу жорсткість племінних табу. (2) Антигуманізм: відгородитись від, конкретно, егалітарних, демократичних та індивідуалістичних ідеологій. (3) Автаркія: не залежати від торгівлі. (4) Антиуніверсалізм, чи партикуляризм: підтримувати відмінність свого племені від усіх інших, не змішуватись із нижчими. (5) Панування: панувати і поневолювати своїх сусідів. (6) Утримуватись від надмірного зростання: «Держава повинна зростати, поки це не поставить під загрозу її єдність» [22], а надто, поки не буде ризику запровадження універсалістських тенденцій. Якщо ми порівняємо ці шість головних принципів спартанської політики з тенденціями сучасного тоталітаризму, то побачимо, що в основному вони збігаються, за винятком останнього пункту. І вся різниця полягає лише в тому, що сучасному тоталітаризму притаманні імперські тенденції. Втім, у цьому імперіалізмі вже немає елемента толерантного універсалізму, а світові амбіції сучасних тоталітаристів нав'язуються їм, так би мовити, проти їхньої волі. Це викликано двома факторами. Перший — це загальна для всіх тираній тенденція виправдову-

вати своє існування порятунком держави (чи народу) від ворогів — тенденція, що неминуче приводить до створення нових ворогів, після того, як старих з успіхом розгромлено. Другий фактор — це спроба задіяти тісно пов'язані пункти (2) та (5) тоталітарної програми. Гуманізм, який, згідно з пунктом (2), слід тримати якнайдалі, стає настільки універсальним, що для того, аби з успіхом боротися проти нього вдома, його треба викорінити по всьому світові. Але наш світ став таким маленьким, що кожен тепер живе у сусідстві, а отже, щоб виконати пункт (5), слід поневолювати і панувати над усіма. Але за стародавніх часів ніщо не здавалося небезпечнішим для тих, хто, подібно до Спарти, сповідував партикуляризм, ніж афінський імперіалізм, з притаманною йому тенденцією до переростання у федерацію грецьких міст, а, можливо, навіть в універсальну імперію людей.

Підсумовуючи наш аналіз, можна сказати, що політична та духовна революція, котра розпочалася з розпадом грецького племінного ладу, досягла свого апогею в V столітті до н.е., коли було розв'язано Пелопоннеську війну. Революція переросла у жорстоку класову війну і водночас призвела до війни між провідними містами Стародавньої Греції.

III

Та як пояснити той факт, що видатні афіняни, подібно до Фукідіда, стояли на боці реакції проти цих нових подій? На мою думку, класові інтереси не є вичерпним поясненням цього. Бо нам слід пояснити, чому, коли багато честолюбних молодих аристократів ставали активними, хоч і не завжди надійними, членами демократичної партії, дехто з найбільш мислячих та обдарованих людей опирався її привабливості. Певно, головна причина криється в тому, що хоча відкрите суспільство вже існувало, хоча воно на ділі вже запроваджувало нові критерії цінностей, нові егалітарні норми життя, все-таки йому чогось бракувало, надто з точки зору «освічених». Нова віра відкритого суспільства, єдино можлива в ньому віра — гуманізм, почала вже закріплюватися, але ще не була сформульована. Упродовж якогось часу було видно лише класову війну, острах демократів перед реакцією олігархів та загрозу дальших революційних подій. Реакція проти такого розвитку подій мала на

своєму боці традиції, заклик до захисту древніх чеснот і стародавньої релігії. Такі тенденції не залишали байдужими більшість людей, і їхня популярність дала поштовх рухові, до якого, попри те, що його очолювали і використовували для своїх цілей спартанці та їхні друзі-олігархи, приєдналося багато чесних людей навіть в Афінах. З гасла цього руху: «Назад до держави наших пращурів» чи «Назад до стародавньої патріархальної держави» виник термін «патріот». Навряд чи треба наголошувати, що вірування, популярні серед тих, хто підтримував цей «патріотичний» рух, були значною мірою перекручені тими олігархами, які не вважали ганебним зрадити свої міста ворогові, сподіваючись одержати підтримку проти демократів. Фукідід був одним з видатних вождів цього руху за «батьківську державу» [23], і хоча, ймовірно, він не підтримував зрадницькі дії крайніх антидемократів, йому не вдалося приховати свої симпатії до їхньої головної мети — зупинення соціальних змін і боротьби проти універсалістського імперіалізму афінської демократії, знарядь та символів її могутності, флоту, мурів, торгівлі. (У світлі Платонових доктрин торгівлі, мабуть, буде цікаво зауважити, наскільки великим був страх перед комерціалізацією. Коли після перемоги над Афінами в 404 р. до н.е. спартанський цар Лісандр повернувся з великою здобиччю, спартанські «патріоти», тобто члени руху за «батьківську державу», намагалися завадити ввезенню золота. І хоча, зрештою, їм довелося погодитись на ввіз, володіти золотом могла лише держава, а громадянина, якого викривали у володінні дорогоцінними металами, карали на горло. Подібні заходи обстоює й Платон у «Законах» [24]).

Хоча «патріотичний» рух почасти був вираженням прагнення повернутися до стабільніших форм життя, релігії, скромності, закону та порядку, він сам прогнив морально. Його стародавню віру було втрачено і, в основному, замінено облудною і навіть цинічною експлуатацією релігійних почуттів [25]. Нігілізм, як його описав Платон в образах Каллікла та Фрасимаха, можна було виявити лише серед молодих патріотичних аристократів, котрі, коли випадала нагода, ставали на чолі демократичної партії. Найтиповішим представником такого нігілізму, певне, був олігархічний ватажок, який допоміг завдати Афінам смертельного

удару,— Платонів дядько Критій, вождь Тридцяти тиранів [26].

Але в той самий час, у тому ж поколінні, до якого належав Фукідід, виникла нова віра в розум, свободу і братство усіх людей — нова віра і, як я вважаю, єдина можлива віра відкритого суспільства.

IV

Це покоління, що знаменує поворотний пункт історії людства, я вважав би за доцільне назвати Великим поколінням. Це покоління афінян, що жили напередодні та під час Пелопоннеської війни [27]. Серед них були такі видатні консерватори, як Софокл та Фукідід. Серед них були люди, що представляли перехідний період і вагалися, подібно до Евріпіда, чи були скептиками, як Аристофан. Але був серед них також і видатний вождь демократії Перікл, котрий сформулював принцип рівності перед законом і принцип політичного індивідуалізму, а ще — Геродот, якого вітали й славили у Перікловому місті як автора праці, що вихваляла ці принципи. Протагор, уродженець Абдер, котрий став дуже впливовою людиною в Афінах, і його земляк Демокріт також повинні бути зараховані до Великого покоління. Вони сформулювали вчення, згідно з яким людські інститути мови, звичаїв та законів не мають магічного характеру табу, а створені людиною, не природні, а умовні, водночас наголошуючи, що ми відповідаємо за ці інститути. Окрім того, була ще школа Горгія — Алкідама, Лікофрона та Антисфена, які розробили основоположні принципи неприпустимості рабства, раціонального протекціонізму та антинаціоналізму, тобто віри в універсальну імперію людей. І був ще найвидатніший з усіх, Сократ, який навчив нас, що ми повинні мати віру в розум, але водночас стерегтися догматизму, цуратися як місології [28], невіри в теорію розуму, так і магічного ставлення тих, хто робить з мудрості кумира — інакше кажучи, що духом науки є критика.

Оскільки я досі небагато говорив про Перікла і зовсім нічого — про Демокріта, то скористаюсь їхніми власними словами, щоб проілюструвати цю нову віру. Спершу Демокріт: «Не через острах, а через відчуття того, що є правильним, повинні ми утримуватись від помилок... Доброчесність найбільше залежить від уміння поважати іншу людину...

Кожна людина — це маленький особистий всесвіт... Ми повинні докласти всіх зусиль, аби допомогти тим, хто страждає від несправедливості... Бути добрим означає не чинити погано, а також — не хотіти чинити погано... Мають значення лише добрі діла, а не слова... Убогість демократії ліпша за процвітання, що нібито притаманне аристократії чи монархії, так само, як свобода краща, ніж рабство... Для мудрого відкриті всі країни, бо домівка видатної душі — весь світ». Йому ми завдякуємо також реплікою справжнього вченого: «Я проміняв би сан царя Персії на можливість розкрити бодай один причинний закон!» [29] Гуманістичне та універсалістське спрямування окремих висловів Демокріта сформульовано так, наче вони скеровані проти Платона, хоч і були зроблені набагато раніше. Таке саме враження — тільки сильніше — складається від знаменитої Перікловової промови на похороні, яку було виголошено щонайменше за півстоліття до написання «Держави». Я вже процитував два речення з цієї промови в шостому розділі, коли розглядав егалітаризм [30], але тут можна навести ще кілька фрагментів більш повно, щоб дати чіткіше уявлення про її дух. «Наша політична система не змагається з інституціями, що діють в інших країнах. Ми не наслідуємо наших сусідів, а навпаки прагнемо самі бути прикладом. В управлінні у нас беруть участь більшість, а не одиниці: ось чому наш лад зветься демократією. Закони забезпечують рівну справедливість для всіх, але ми відкидаємо права на вищість. Якщо громадянин відзначився, то його висувають на державну службу, віддаючи йому перевагу перед іншими, не як привілей, а в нагороду за його заслуги, а бідність цьому не перешкодить... Наша свобода розповсюджується і на повсякденне життя; ми не підозрюємо один одного і не ганьбимо свого сусіда за те, що він живе по-своєму... Але це не означає, що ми живемо у беззаконні. Нас навчили поважати уряд і закони, а також не забувати, що ми повинні захищати зневажених. Нас також навчили дотримуватись неписаних законів, які грунтуються лише на почутті справедливості... Наше місто відкрите для світу, ми не висилаємо чужинців... Ми вільні жити так, як нам того хочеться, але ми завжди готові подивитись у вічі небезпеці... Ми любимо прекрасне, але не потураємо своїм примхам, і хоча ми розвиваємо наш інтелект, це не послаблює нашу волю... Визнати свою вбогість не соромно,

але ганебно, коли людина не робить нічого, щоб уникнути злиднів. Афінський громадянин не ухиляється від громадських обов'язків, навіть коли він зайнятий особистими справами... Ми вважаємо людину, що не цікавиться державою, не нешкідливою, а некорисною. *І хоча лише нечисленні здатні творити політику, ми всі можемо судити про неї.* Ми вважаємо, що відкрите обговорення не стане на шляху політичних рішень, а навпаки є обов'язковою передумовою мудрих вчинків... Ми віримо, що щастя — це дитя свободи, а свобода рідна сестра доблесті, і ми не відступаємо перед небезпеками війни... Підсумовуючи, я хочу заявити, що Афіни — це школа Еллади, і гадаю, що кожен афінянин зростає, для щасливої різнобічності, готовності до будь-яких несподіванок і упевненості в собі» [31].

Ці слова — не просто панегірик Афінам. Вони виражають справжній дух Великого покоління. Ці слова формулюють політичну програму видатного егалітарного індивідуаліста, демократа, який чудово розуміє, що демократія не вичерпується безглуздим принципом, за яким «народ повинен правити», а повинна засновуватися на вірі в розум і на гуманізмі. Водночас ці слова виражають справжній патріотизм, справедливу гордість за місто-державу, що поставило собі за мету стати взірцем і стало школою не лише Еллади, але, як нам тепер відомо, всього людства, упродовж як минулих, так і майбутніх тисячоліть.

Періклова промова — це не лише програма. Вона захищає, а можливо, навіть нападає. Вона читається, як я вже відмічав, наче безпосередня критика Платона. Я не сумніваюсь, що вона була скерована проти закостенілого племінного ладу Спарти, але також і проти тоталітарного кола чи «ланки» в Афінах, проти руху за батьківську державу, проти афінського «Товариства друзів Лаконії» (як назвав його Т. Гомперц у 1902 р. [32]). Ця промова була найпершим [33] і водночас, певно, найпереконливішим виступом з усіх виголошених проти руху такого типу. Важливість цієї промови усвідомлював Платон, який через півстоліття створив на неї карикатуру в діалозі «Держава» [34], де він критикує демократію, а також у незамаскованій пародії в діалозі під назвою «Менексен, чи надгробне слово» [35]. Але друзі Лаконії, на яких нападав Перікл, помстилися йому задовго до Платона. Через п'ять чи шість років після Періклової промови, невідомий автор (ймовірно, Критій), котрого

тепер звичайно називають «Старим олігархом», опублікував памфлет «Афінська політія»[36]. Цей дотепний памфлет, найстаріший з тих трактатів про політичну теорію, що збереглися, є водночас, можливо, найстародавнішою пам'яткою зради людству з боку інтелектуальних вождів. Це безжалісна критика Афін, яку безперечно написав один з її найвидатніших розумів. Його центральна ідея, що стала предметом віри для Фукідіда та Платона,— це тісний зв'язок між морським імперіалізмом та демократією. «Старий олігарх» намагається показати, що у конфлікті двох світів[37] — світів демократії та олігархії — не може бути компромісу. Лише шляхом жорстокого насильства, найрішучіших заходів, в тому числі інтервенції спільників іззовні (спартанців), можна покласти край нечестивому правлінню свободи. Цьому чудовому памфлетові випало стати першим з практично нескінченної низки праць з політичної філософії, які в різних ступенях, відкрито чи замасковано, повторювали ту саму тему аж до сьогодні. Не бажаючи або не в змозі допомогти людству на його важкому шляху у невідоме майбутнє, яке люди повинні самі створити для себе, дехто з «освічених» намагався повернути їх назад. Нездатні прокласти новий шлях, вони змогли тільки стати вождями *вічного бунту проти свободи*. Для них стало необхідним стверджувати власну вищість шляхом боротьби проти рівності тому, що вони були (за Сократовим висловом) мізантропами та місологами — людьми, неспроможними до простої та звичайної великодушності, яка вселяє віру в людей, віру в людський розум і свободу. Яким би жорстким не здавалося таке судження, на жаль, воно справедливе стосовно тих інтелектуальних провідників бунту проти свободи, котрі з'явилися після Великого покоління, а надто після Сократа. Спробуємо тепер розглянути їхні постаті на *тлі нашої історичної інтерпретації*.

На мою думку, навіть виникнення філософії можна інтерпретувати як реакцію на розвал закритого суспільства та його магічних вірувань. Це — спроба підмінити магічну віру вірою раціональною. Філософія модифікує традицію передачі теорії чи міфа створенням іншої традиції — традиції критичного сприйняття теорій та міфів і їх критичного розгляду[38]. (Важливо також те, що ця спроба співпадає з поширенням впливу так званої секти орфіків, члени якої намагалися замінити втрачене почуття єдності на нову

містичну релігію. (Ранні філософи — три великі іонійці та Піфагор, імовірно, зовсім не усвідомлювали стимулів, які спонукали їх. Вони були представниками і водночас антагоністами соціальної революції. Вже той факт, що вони засновували школи, секти чи ордени, тобто нові соціальні інститути або, точніше, конкретні групи, об'єднані спільним життям і спільними функціями і побудовані переважно за взірцем ідеалізованого племені, доводить, що вони були реформаторами, а отже, реагували на певні соціальні потреби. Те, що вони реагували на ці потреби та на власні прагнення не шляхом наслідування Гесіоду у винайденні історицистського міфа про приреченість і занепад [39], а шляхом заснування традиції критики та обговорення, а разом з нею і мистецтва раціональної думки,— ось той незбагненний факт, що стоїть біля витоку нашої цивілізації. Але навіть ці раціоналісти вкрай емоційно реагували на втрату єдності племінного ладу. Їхні міркування виражають те почуття зсуву, напруги розвитку, що лежало в основі нашої індивідуалістичної цивілізації. Одне з найстародавніших виражень цієї напруги належить Анаксимандрові [40], другому з іонійських філософів. Він уявляв собі індивідуальне існування як νβϱιο — нечестивий акт несправедливості, як украй незаконний акт узурпації, за який індивід мусить страждати та розкаюватися. Першим, хто усвідомив соціальну революцію та боротьбу класів, був Геракліт. У другому розділі цієї книги було показано, як він раціоналізував своє почуття плинності, розробивши першу антидемократичну ідеологію та першу історицистську філософію зміни та приреченості. Геракліт був першим свідомим ворогом відкритого суспільства.

Майже всі ці стародавні мислителі працювали в умовах трагічного напруження, що викликало розпач [41]. Єдиним винятком був, можливо, монотеїст Ксенофан [42], який мужньо ніс свій тягар. Ми не можемо покладати на них провину за їхню ворожість до нових явищ так, як ми здатні, до певної межі, винуватити їхніх послідовників. Нова віра відкритого суспільства, віра в людину, в егалітарну справедливість та людський розум ще тільки набирала обрисів, але не була чітко сформульована.

V

Найбільший внесок у цю віру зробив Сократ, який віддав за неї своє життя. Сократ не був, подібно до Перікла, ватажком афінської демократії або теоретиком відкритого суспільства, як Протагор. Він радше був критиком Афін та афінських демократичних інститутів, і в цьому міг мати поверхневу схожість з окремими вождями реакції проти відкритого суспільства. Але людина, що критикує демократію та демократичні інституції, не обов'язково повинна бути їхнім ворогом, хоча і демократи, яких він критикував, і тоталітаристи, котрі сподівалися поживитись за рахунок розколу демократичного табору, ймовірно, можуть назвати його таким. Існує фундаментальна різниця між тоталітарною та демократичною критикою демократії. Сократова критика була демократичною і, фактично, належала до того різновиду критики, що являє собою сутність життя демократії. (Демократи, які не бачать різниці між дружньою і ворожою критикою демократії, самі пройнялися тоталітарним духом. Тоталітаризм, звісно, не може вважати дружньою хоч якусь критику, оскільки вже сама лише критика влади неминуче ставить під сумнів власне принцип влади.)

Я вже згадував окремі аспекти Сократового вчення: його інтелектуалізмом, тобто егалітарну теорію людського розуму як універсального засобу спілкування; наголошення ним на інтелектуальній чесності та самокритичності; його егалітарну теорію справедливості та його теорію про те, що краще потерпати від несправедливості, ніж чинити її до інших. На мою думку, саме ця остання доктрина допоможе нам зрозуміти стрижень його вчення, його кредо індивідуалізму, його віру в те, що людська індивідуальність вже сама по собі є метою.

Закрите суспільство, а разом з ним і віра в те, що плем'я — це все, а людина — ніщо, розпалось. Особиста ініціатива та самоствердження стали фактом. Виник інтерес до людської особистості як до особистості, а не лише як до героя чи рятівника племені [43]. Але філософія, котра ставить людину в центр своїх інтересів, почалася лише з Протагора. А переконання, що в нашому житті немає нічого важливішого, ніж інші особистості, заклик до людей поважати один одного та самих себе, певно, виникло завдяки Сократу.

Дж. Бернет наголосив [44], що саме Сократ створив кон-

цепцію душі — концепцію, яка справила надзвичайний вплив на нашу цивілізацію. Я вважаю, що такий погляд має право на життя, хоча мені здається, що таке формулювання цієї думки може ввести в оману, надто у використанні терміна «душа», оскільки Сократ, очевидно, тримався якомога далі від метафізичних теорій. Його заклик був моральним і його теорія особистості (чи «душі», якщо віддати перевагу цьому слову), на мою думку, також була моральною, а не метафізичною доктриною. Він використовував цю доктрину для повсякчасної боротьби проти самозадоволення та самовтіхи. Він вимагав, щоб індивідуалізм вів не лише до розвалу трибалізму, а щоб індивід ще довів, що він гідний свого визволення. Ось чому Сократ наполягав, що людина — це не тільки шматок плоті, тіло. У людині є щось більше, Божа іскра, розум, а ще любов до правди, доброти, людяності, любов до краси та блага. Саме ці риси роблять життя людини вартісним. Однак, якщо я не лише «тіло, тоді, що ж я таке? Ти насамперед інтелект, відповів Сократ. Людиною тебе робить твій розум. Саме він підносить тебе над звичайною сумою потреб та бажань, робить з тебе самодостатню особистість і дає право заявити, що мета в тобі самому. Сократове прислів'я: «піклуйтесь про свої душі» є здебільшого закликом до *інтелектуальної* чесності, так само, як прислів'я «пізнай себе» вживалося ним, щоб нагадати нам про наші інтелектуальні обмеження.

Сократ наполягав, що саме ці речі мають значення. А в демократії та в політиках-демократах він критикував насамперед неадекватне усвідомлення ними своєї обмеженості. Він критикував їх за брак інтелектуальної чесності та за схильність застосовувати в політиці силу [45]. Зосередившись на людському боці політичної проблеми, він не міг багато уваги приділяти питанням інституційної реформи. Його цікавив безпосередній, особистий аспект відкритого суспільства. І Сократ помилявся, вважаючи себе політиком; насправді він був учителем.

Але якщо Сократ за своєю глибинною сутністю був речником відкритого суспільства та прихильником демократії, то чому ж, можна спитати, він злигався з антидемократами? Бо нам відомо, що серед його приятелів були не лише Алківіад, котрий час від часу ставав на бік Спарти, а й обидва Платонові дядьки — Критій, що згодом став безжаліс-

ним вождем Тридцяти тиранів, та Хармід, котрий був його помічником.

На таке *запитання* є кілька відповідей. Насамперед, від Платона ми дізнаємося, що Сократова критика демократичних політиків його доби почасти мала на меті викрити себелюбство та жадобу влади лицемірних облесників народу, а зокрема молодих аристократів, що видавали себе за демократів, але дивилися на народ лише як на знаряддя для задоволення своєї жадоби влади [46]. Така Сократова діяльність зробила його привабливим принаймні для декотрих ворогів демократії, а з іншого боку, привела його до контактів з амбіційними аристократами саме такого штибу. І ось тут виникає друга причина. Сократ, мораліст та індивідуаліст, ніколи не став би просто нападати на цих людей. Він радше по-справжньому зацікавився б ними і навряд чи полишив би їх у спокої, не зробивши серйозної спроби навернути їх до своєї віри. У Платонових діалогах є багато натяків на такі спроби. У нас є підстави — і це третя причина — вважати, що Сократ, учитель-політик, навіть зійшов зі свого шляху, щоб зацікавити молодих людей і здобути вплив на них, надто коли вважав, що їх можна навернути, і думав, що колись вони посядуть відповідальні посади у своєму місті. Визначним прикладом цього, звісно, є Алківіад, якого від самого дитинства виділяли як майбутнього видатного вождя Афінської імперії. А блиск, честолюбство та хоробрість Критія перетворювали його на одного з кількох імовірних суперників Алківіада. (Він деякий час співпрацював з Алківіадом, але згодом повернув проти нього. Не виключено, що тимчасова співпраця відбувалася завдяки Сократовому впливові.) З того, що нам відомо про власні Платонові ранні та пізні політичні устремління, більш ніж вірогідно випливає, що його стосунки з Сократом мали такий самий характер [47]. Попри те, що Сократ був одним із найвидатніших духовних поборників відкритого суспільства, він не був людиною партії. Він працював би у будь-якому гуртку, аби лиш його праця могла приносити користь рідному місту. Якщо він турбувався про якогось здібного молодика, то його не зупиняли юнакові родинні зв'язки серед олігархів.

Але саме ці зв'язки спричинили його смерть. Після поразки у великій війні Сократа звинуватили в тому, що він

виховав людей, котрі зрадили демократію і змовилися з ворогом повалити Афіни.

І досі, під впливом Фукідідового авторитету, історію Пелопоннеської війни викладають таким чином, що поразка Афін виглядає як остаточний доказ моральної слабкості демократичної системи. Але такий погляд є лише тенденційним перекрученням, а з добре відомих фактів постає зовсім інша історія. Головну відповідальність за поразку у війні несуть зрадники-олігархи, котрі постійно плели змови зі Спартою. Серед цих олігархів виділялися три колишніх Сократових учня: Алківіад, Критій та Хармід. Після падіння Афін 404 р. до н.е., двоє останніх стали на чолі Тридцяти тиранів, які були усього-навсього маріонетковим урядом під протекціонізмом Спарти. Падіння Афін і зруйнування стін часто подаються як кінцеві наслідки великої війни, що розпочалася 431 року до н.е. Але саме тут і криється найбільше спотворення правди, оскільки і після падіння Афін демократи не припинили боротьбу. Спершу, числом сімдесят чоловік, вони підготували під проводом Фрасибула та Аніта визволення Афін, де Критій на той час убивав громадян десятками. Упродовж восьми місяців терору до списку загиблих було внесено «більше афінян, ніж загинуло від пелопоннеського війська за останні десять років війни» [48]. Але через вісім місяців (403 року до н. е.) демократи, що закріпилися в Піреї, напали і завдали поразки Критію та спартанській залозі. У цій битві загинули обидва Платонових дядька. Їхні олігархічні послідовники деякий час продовжували терор у самих Афінах, але їхні сили перебували в стані сум'яття та розпаду. Переконавшись у нездатності олігархів управляти, їхні спартанські заступники, врешті, покинули їх і склали угоду з демократами. Мир відновив демократію в Афінах. Таким чином, демократична форма правління довела свою надзвичайну перевагу за умов найсуворіших переслідувань, і навіть вороги почали вважати її непереможною. (Через дев'ять років після битви при Книді афіняни змогли відбудувати свої стіни. Поразка демократії обернулася на перемогу.)

Як тільки відновлена демократія повернула нормальні правові умови [49], проти Сократа порушили справу, зміст якої був цілком зрозумілим: його обвинуватили в тому, що він доклав рук до виховання найзліших ворогів держави — Алківіада, Критія та Харміда. Певні труднощі для

обвинувачення створила амністія всіх політичних злочинців за злочини, скоєні до поновлення демократії. Відтак, обвинувачення не могло відкрито посилатися на ці горезвісні справи. Та й обвинувачі, певно, не так хотіли покарати Сократа за політичні промахи минулого, що, як вони знали, відбулися попри його волю, як мали намір завадити йому й далі навчати молодь, бо вбачали в його навчальній діяльності небезпеку для держави. З усіх цих причин обвинуваченню надали розпливчастої та безглуздої форми — Сократові поклали в провину, що він розбещував молодь, був нечестивим і прагнув запровадити нову релігію в державі. (Останні два пункти обвинувачення, безперечно, виражають, хоч і незграбно, правильне відчуття, що Сократ був *революціонером на етико-релігійному терені*.) Через амністію «розбещених юнаків» не можна було назвати конкретніше, але всі, звісно, знали, про кого йшлося [50]. Захищаючись, Сократ наполягав, що він не співчував політиці Тридцяти тиранів і що він насправді ризикував своїм життям, відмовившись брати участь в одному з їхніх злочинів. Він також нагадав суду, що серед його найближчих друзів та найпалкіших послідовників був принаймні один демократ — Херефонт, який боровся проти Тридцяти тиранів (і який, певно, загинув у битві) [51].

Тепер, як правило, визнають, що Аніт — демократичний ватажок, котрий підтримував обвинувачення — не мав наміру зробити з Сократа мученика. Його метою було вигнання Сократа. Проте цей намір зруйнувала Сократова відмова піти на компроміс зі своїми *принципами*. Я не вірю, що Сократ хотів померти чи що йому подобалася роль мученика [52]. Він просто боровся за те, у справедливість чого вірив, а також за справу свого життя. Він ніколи не мав наміру шкодити демократії. По суті, він намагався дати їй нову віру, якої та потребувала. Зрада його колишніх друзів подала Сократову працю та його самого у такому світлі, що змусила його жорстоко каратися. Він, можливо, навіть вітав судовий розгляд, як нагоду довести, що він завжди був відданим рідному місту.

Сократ дуже ретельно пояснив таке своє ставлення, коли йому надали можливість втекти. Якби він скористався цим шансом і став вигнанцем, то всі б вважали його ворогом демократії. Тож він залишився і виклав свої міркування. Це пояснення, його останню волю можна знайти в Платоно-

вому «Критоні»[53]. Усе просто. Якщо я втечу, каже Сократ, то порушу закони держави. Такий вчинок поставив би мене в опозицію до законів і довів би мою нелояльність. Цим було б завдано шкоди державі. Тільки залишившись, я зможу поставити поза сумнівами мою лояльність до держави, її демократичних законів і довести, що я ніколи не був її ворогом. Не може бути кращого доказу моєї лояльності, ніж моя готовність померти за цю демократичну державу.

Сократова смерть — остаточний доказ його щирості. Безстрашність, простота, скромність, почуття міри та гумору ніколи не полишали Сократа. «Я той гедзь, якого Бог послав у це місто,— каже він у Платоновій «Апології Сократа».— Цілий день по всіх усюдах я чіпляюсь до вас, розбуркую вас, умовляю та докоряю вам. Іншого такого, як я, вам буде важко знайти, а тому я радив би помилувати мене... Якщо ви ударите мене, як радить Аніт, і заподієте мені смерть, тоді всю решту вашого життя ви змарнуєте уві сні, якщо тільки Бог не зглянеться і пошле вам іншого гедзя»[54]. Сократ показав, що людина здатна померти не лише через фатум і не тільки заради слави та інших подібних великих речей, але також заради свободи критичної думки і заради самоповаги, що не має нічого спільного із зарозумілістю чи сентиментальністю.

VI

У Сократа був лише *один* достойний послідовник — його давній друг Антисфен, останній з Великого покоління. Платон, його найбільш обдарований учень, невдовзі виявився найменш вірним. Він зрадив Сократа, як зрадили й Платонові дядьки. Ті, окрім того, що зрадили Сократа, намагалися також зробити його співучасником своїх злочинів, але не змогли цього зробити через Сократів опір. Платон намагався приплутати Сократа до своєї грандіозної спроби побудови теорії затриманого суспільства. Що йому досить легко вдалося, оскільки Сократ був уже мертвий.

Я, звичайно, розумію, що таке судження здаватиметься занадто різким навіть тим, хто критично ставиться до Платона[55]. Але, подивившись на «Апологію Сократа» та «Критона», як на Сократову останню волю, і, порівнявши цей його заповіт з Платоновим заповітом — «Законами», важко винести інше судження. Сократ був приречений, але

його смерть не входила до намірів ініціаторів процесу. Платонові «Закони» виправили цей недолік. Він холоднокровно і ретельно розробляє теорію інквізиції. Вільна думка, критика політичних інституцій, навчання молоді нових ідей, спроби запровадити новий релігійний культ чи навіть нові погляди — все це було проголошене непробачними злочинами. У Платоновій державі Сократу ніколи не дозволили б публічно захищати себе. Його, певно, привели б на Нічну раду з метою «зцілення» його хворої душі і, врешті, для її покарання.

Я не можу брати під сумнів факт Платонової зради, а також те, що, зробивши Сократа головним співрозмовником у «Державі», йому вдалося виставити його співучасником своїх задумів. Інша справа, чи була ця спроба приплутати Сократа свідомою.

Щоб зрозуміти Платона, треба мислено уявити тогочасну ситуацію в цілому. Після Пелопоннеської війни напруження цивілізації відчувалося як ніколи. Старі олігархічні сподівання ще не вмерли, а поразка Афін лише підбадьорила олігархів. Класова боротьба тривала. І все-таки Критієва спроба зруйнувати демократію, здійснивши програму Старого олігарха, була марною. Вона зазнала поразки не через брак рішучості. Попри сприятливі умови — могутню підтримку переможної Спарти,— навіть найжорстокіше застосування насильства не дало бажаних наслідків. Платон відчував необхідність цілковитого перегляду програми. Тридцять тиранів зазнали поразки у своїй політиці сили переважно тому, що образили почуття справедливості у громадян. Ця поразка була головною моральною поразкою. Віра Великого покоління довела свою силу. Тридцять тиранів не могли запропонувати нічого подібного — вони були моральними нігілістами. Платон відчував, що програму Старого олігарха не вдасться реанімувати, не заснувавши її на іншій вірі — на переконанні, що знову ствердило б цінності племінного ладу, протиставивши їх вірі відкритого суспільства. *Людей слід навчити, що справедливість — це нерівність*, і що колектив, плем'я стоять вище за індивіда [56]. Але оскільки Сократова віра була занадто потужною, щоб відкрито кинути їй виклик, Платону довелося перетлумачити її, як віру закритого суспільства. Це було важко, але не неможливо. Бо хіба Сократ не загинув від рук демократів? Хіба демократія не втратила будь-яке пра-

во претендувати на нього? І хіба не Сократ критикував анонімну більшість так само, як і її вождів за брак мудрості? Окрім того, Платонові неважко було перетлумачити Сократа так, наче той обстоював правління «освічених» — вчених філософів. До такої інтерпретації Платона підштовхнуло й те, що, як він виявив, вона співпадала зі стародавньою вірою піфагорейців. А найбільше він укріпився в такому тлумаченні на прикладі Архита з Тарента, піфагорейського мудреця та видатного і щасливого політика. Саме тут, відчував він, криється розгадка. Хіба сам Сократ не заохочував своїх учнів до участі в політиці? Хіба це не означало, що він бажав, щоб правили просвічені, мудрі? Яка різниця між незграбністю афінської правлячої юрби і гідністю Архита! Звичайно ж, Сократ, котрий ніколи не виголошував своє розв'язання проблеми державного устрою, повинен був мати на гадці піфагореїзм.

У такий спосіб Платон, мабуть, виявив, що можна поступово надати нового змісту вченню найвпливовішого члена Великого покоління й переконати себе в тому, що опонент, тото Сократ, проти надзвичайної сили якого він ніколи не наважувався виступати відкрито, був його спільником. Це, на мою думку, найпростіше тлумачення того факту, що Платон зберіг Сократа як головного співрозмовника у своїх діалогах навіть після того, як він настільки відхилився від Сократового вчення, що вже не міг обманювати себе з цього приводу [57]. Але й це ще не все. Гадаю, він вірив у глибині душі, що Сократове вчення докорінно відрізнялося від того, як Платон подавав його, і що тим самим він зраджував Сократа. І, по-моєму, Платонові безперервні намагання примусити Сократа переглянути своє вчення є водночас Платоновими спробами заспокоїти своє власне нечисте сумління. Але намагаючись раз по раз довести, що його вчення лише логічно розвивало справжню Сократову доктрину, Платон намагався переконати себе, що він не зрадник.

Читаючи Платона, ми, як на мене, стаємо свідками внутрішнього конфлікту, по-справжньому титанічної боротьби в Платоновій свідомості. Навіть його знаменита «витончена потайливість, гноблення власної особистості» [58] чи, радше, лише спроба такого гноблення — оскільки зовсім не важко читати між рядків — є вираженням цієї боротьби. І я вважаю, що Платонів вплив можна почасти

пояснити притягальною силою цього конфлікту двох світів в одній душі — боротьбою, могутній вплив якої на Платона можна відчути під поверхнею витонченої потайливості. Ця боротьба торкає наші почуття, бо вона триває всередині нас. Платон був дитям того часу, в якому живемо й ми. (Ми не повинні забувати, що, зрештою, минуло лише сто років після заборони рабства у Сполучених Штатах і навіть менше — після відміни кріпацтва в Центральній Європі.) Ніде ця внутрішня боротьба не виявляється яскравіше, ніж у Платоновій теорії душі. Те, що Платон з його прагненням єдності та гармонії мислено уявляв структуру людської душі як аналогічну структурі поділеного на класи суспільства [59], показує всю глибину його страждання.

Найбільший внутрішній конфлікт Платона виникає з того глибокого враження, яке справив на нього приклад Сократа, проти якого з великим успіхом змагалися його власні олігархічні нахили. На терені раціональної суперечки боротьба провадилася шляхом скерування Сократового гуманізму проти самого себе. Мабуть, найперший приклад такого роду можна знайти в «Євтифроні» [60]. *Я* не бажаю бути схожим на Євтифрона, переконував себе Платон. *Я* ніколи не візьмусь за обвинувачення мого батька та моїх шановних пращурів за те, що вони погрішили проти закону та гуманістичної моралі, яка перебуває на рівні вульгарного благочестя. Навіть якщо вони відібрали в людини життя, то це, зрештою, лише життя їхніх кріпаків, які нічим не кращі за злочинців; і не моє завдання судити їх. Хіба Сократ не показав, *як* важко визначити, *що* правильно, а що — ні, що благочестиво, а що — нечестиво? І хіба його самого не скарали за відсутність благочестя так звані гуманісти? Інші сліди Платонової внутрішньої боротьби, на мою думку, можна виявити майже скрізь, де він висловлюється проти гуманістичних ідей, а надто в «Державі». Його ухильність та використання нищівних визначень у боротьбі проти егалітарної теорії справедливості, його нерішуча передмова до захисту брехні, до запровадження расизму, а також до визначення справедливості,— усе це було проаналізовано у попередніх розділах. Втім, мабуть, найчіткіше цей конфлікт виявляється в «Менексені», цій глузливій відповіді на Періклове надгробне слово. Саме тут, як на мене, Платон викриває себе. Попри спроби приховати свої почуття за іронією та глузуваннями, він не зміг не показати, наскільки

глибоко його вразили Періклові думки. Ось як Платон примушує свого «Сократа» злісно описувати враження, яке справила на нього Періклова промова: «Почуття піднесеності не полишає мене вже понад три дні, лише на четвертий чи п'ятий день я насилу оговтуюсь і починаю усвідомлювати, де я» [61]. Хіба можна сумніватися, що Платон відкриває тут, яке серйозне враження на нього справила віра відкритого суспільства і як важко йому було отямитись і усвідомити, де він — а саме, в таборі ворогів цього суспільства.

VII

Наймогутніший Платонів аргумент у цій боротьбі був, на мою думку, цілком щирим. Він доводив, що, згідно з гуманістичними віруваннями ми повинні бути готові допомагати нашим сусідам. Люди вкрай потребують допомоги, вони нещасливі, вони працюють в умовах надзвичайного напруження, з усвідомленням нетривкості. У житті, де все плинне, немає впевненості, немає безпеки [62]. Я готовий допомогти їм. Але я не можу зробити їх щасливими, не діставшись до кореня зла.

І Платон знайшов корінь зла. Це — «Падіння людини», розвал закритого суспільства. Це відкриття переконало його, що Старий олігарх та його послідовники були абсолютно праві, віддаючи перевагу Спарті перед Афінами і наслідуючи спартанську політику припинення змін. Але вони зупинились надто рано. Їхній аналіз був не досить глибоким. Вони не усвідомлювали той факт (чи не зважали на нього), що навіть у Спарті були ознаки занепаду, попри її героїчні спроби зупинити всі зміни, що навіть Спарта була нещирою у своєму намаганні контролювати розмноження людей, щоб усунути причину Падіння — «невідповідності» та «безглузді відхилення» як у числі, так і в якості правлячої раси [63]. (Платон усвідомлював, що зростання чисельності населення було однією з причин Падіння.) Старий олігарх та його послідовники у своїй поверховості гадали, що за допомогою тиранії, подібної до правління Тридцяти, їм вдасться повернути старі добрі часи. Платон пішов далі. Видатний соціолог чітко бачив, що ці тиранії були підтримані сучасним революційним духом і що вони, у свою чергу, розпалювали цей революційний дух, що вони

мусили поступатися перед егалітарними прагненнями народу і що вони насправді відігравали важливу роль у зламі трибалізму. Платон ненавидів тиранію. Лише ненависть здатна бачити з такою гостротою, як це зробив Платон у відомому описі тирана. Лише справжній ворог тиранії міг сказати, що тиран повинен «...повсякчас розв'язувати (війни)... бо хоче примусити людей вважати, що їм потрібен військовий вождь» чи рятівник від страшної небезпеки. Тиранія, наполягав Платон, не була розв'язанням проблеми, як не була ним і жодна з наявних олігархій. Хоч і безперечно, що кожен повинен знати своє місце, але і гноблення людей не є метою само по собі. Метою повинно стати цілковите повернення до природи, цілковите очищення полотна.

Розбіжність між Платоновою теорією, з одного боку, та теорією Старого олігарха і Тридцяти тиранів — з іншого, виникла завдяки впливу Великого покоління. Егалітаризм, індивідуалізм, віра в розум і любов до свободи були новими, могутніми і, на погляд ворогів відкритого суспільства, небезпечними ідеями, з якими слід було боротися. Платон і на собі відчув їхній вплив і провадив з ними внутрішню боротьбу. Відповідь Великому поколінню коштувала йому по-справжньому надзвичайних зусиль. Він намагався прихилити вже відчинені двері і законсервувати суспільство, зачарувавши його спокусливою філософією, незрівнянною за глибиною та багатством. У сфері політики він не додав майже нічого до старої олігархічної програми, проти якої колись виступав Перікл [64]. Але Платон розкрив, можливо підсвідомо, велику таємницю бунту проти свободи, сформульовану в наші дні Парето [65]. *«Здобувати користь з почуттів, не марнуючи зусиль у спробах знищити їх»*. Замість того, щоб виявляти свою ворожість до розуму, Платон зачарував усіх інтелектуалів своєю блискучістю, підлещуючись і ваблячи їх своєю вимогою, що правити повинні освічені. Заперечуючи проти справедливості, він переконав усіх справедливих людей, що насправді захищає її. Навіть перед самим собою він до кінця не визнавав, що змагався зі свободою думки, за яку віддав життя Сократ. Зробивши Сократа своїм героєм, Платон переконав усіх решту, що він боровся за цю свободу. Таким чином Платон став несвідомо першим серед пропагандистів, що, часто зовсім щиро, розробляють механіку звертання до

моральних, гуманістичних почуттів з антигуманістичною, аморальною метою. І він досяг у дечому гідного подиву ефекту, переконавши навіть видатних гуманістів в аморальності та егоїзмі їхньої віри [66]. Я не сумніваюся в тому, що йому вдалося переконати й себе самого. Він поміняв свою ненависть до особистої ініціативи і своє бажання зупинити всі зміни на любов до справедливості та помірність занебесної держави, де всі задоволені, щасливі і де жорстокість гонитви за грошима [67] підмінюється законами шляхетності та дружби. Ця мрія про єдність, красу і досконалість, цей естетизм, холізм та колективізм є як продуктом, так і симптомом втраченого групового духу племінного ладу [68]. Це — вираження і палкий заклик до почуттів тих, хто страждав від напруги цивілізації. (Почасти це напруження починаємо дедалі болючіше відчувати й ми в недосконалості нашого життя, в тому, що страждань можна уникнути, і водночас в усвідомленні тієї обставини, що ми можемо чимось зарадити, але змін на краще буде тим важче досягти, чим важливішими вони будуть. Таке усвідомлення посилює напруження особистої відповідальності, тягар хреста людини.)

VIII

Сократ відмовився піти на компроміс зі своєю совістю. Платон з усім своїм безкомпромісним прагненням очистити полотно пішов шляхом, де на кожному кроці мусив поступатися чесністю. Йому доводилося боротися з вільною думкою і переслідувати правду. Йому довелось обстоювати брехню, політичні дива, табуїстичні забобони, виправдовувати гноблення правди і, зрештою, брутальну жорстокість. Попри Сократове застереження проти мізантропії та місології, він пішов шляхом недовіри людині та остраху обговорення. Попри свою ненависть до тиранії, він став шукати допомоги в тирана і захищав найбільш тиранічні заходи. Внутрішня логіка його антигуманістичної мети, внутрішня логіка влади змусили його сліпо дійти до тієї позиції, до якої колись прийшли Тридцять тиранів, а згодом його друг Діон та багато інших серед його численних учнів-тиранів [69]. Йому не вдалося зупинити соціальні зміни. (Лише набагато пізніше, у Темні віки, соціальний рух зупинили за допомогою магії платонівсько-арістотелівського есен-

ціалізму.) Навпаки, своїми чарами Платон прив'язав себе до сил, які він колись ненавидів.

Урок, який нам слід засвоїти з Платона, абсолютно протилежний тому, якого він хотів навчити нас. Цей урок не можна забувати. Яким би блискучим не був Платонів соціологічний діагноз, його власний досвід показує, що запропонована ним терапія — це ще гірше зло, ніж лихо, проти якого він намагався боротися. Зупинення політичних змін не дасть ліків для зцілення хворого і не принесе щастя. Ми не можемо повернутися до цнотливості та краси закритого суспільства [70]. Нашу мрію про небо не можна втілити на землі. Раз почавши покладатись на власний розум і використовувати здатність критичного сприйняття, раз почувши поклик особистої відповідальності, а заразом і відповідальності за сприяння прогресу знання, ми вже не можемо повернутися до держави, що цілковито кориться племінній магії. Для того, хто вкусив від дерева знання, рай утрачено. Що дужче ми будемо прагнути повернути героїчну добу трибалізму, то певніше ми скотимось до інквізиції, таємної поліції та романтизованого гангстеризму. Почавши з гноблення розуму та правди, ми неминуче прийдемо до найбрутальнішого та найжорстокішого знищення усього людського [71]. *Немає вороття до гармонійної держави природи. Якщо ми повернемо назад, то нам доведеться подолати ввесь шлях,— ми неминуче повернемося до тваринного стану.*

Ми повинні прямо подивитись у вічі цій проблемі, як би важко нам не було це зробити. Якщо ми мріємо про повернення до нашого дитинства, якщо ми відчуваємо спокусу перекласти відповідальність на інших і в такий спосіб здобути щастя, якщо ми прагнемо ухилитися від своєї ноші — від хреста людяності, розуму та відповідальності, якщо ми втратили хоробрість і хочемо позбавитись від напруження — тоді ми повинні зміцнити себе чітким розумінням того простого рішення, яке нам доведеться приймати. Ми можемо знову стати тваринами. Але, якщо ми хочемо залишитися людьми, тоді є лише один шлях — це шлях до відкритого суспільства. Ми повинні й далі просуватись до невідомого, відчуваючи непевність і небезпеку, використовуючи наш розум, щоб планувати, наскільки це можливо, як нашу безпеку, *так* і нашу свободу.

ПРИМІТКИ

Загальні зауваження. Текст цієї книжки є самодостатнім, тож його можна читати і без «Приміток». Втім, у «Примітках» містяться обсягові матеріали, що, певно, зацікавлять усіх читачів книжки, а також окремі зауваження і полеміка менш загального характеру. Читачам, які забажають звернутися до приміток, щоб ознайомитися з цими матеріалами, можна порадити спершу, не зупиняючись, прочитати текст відповідного розділу, а потім читати «Примітки».

Хочу вибачитись за, можливо, надмірну кількість перехресних посилань, які було включено для зручності тих читачів, що виявляють спеціальний інтерес до тих чи тих другорядних питань, які порушуються в книжці (такі, як Платонова пильна увага до расизму чи проблема Сократа). Розуміючи, що умови воєнного часу завадять мені вичитати гранки, я вирішив відсилати читачів не до номерів сторінок, а до номерів приміток. Відповідно, посилання на текст книжки матимуть такий вигляд: «див. текст до прим. 24 до розділу *3*» тощо. Умови воєнного часу також обмежили доступ до бібліотечних фондів, внаслідок чого я не зміг одержати багатьох книжок — нових і не зовсім — з якими слід було б звіритися за нормальних умов.

ПРИМІТКИ ДО «ПЕРЕДНЬОГО СЛОВА»

Стосовно епіграфа Канта див. прим. 41 до розділу 24 і текст.

Терміни «відкрите суспільство» та «закрите суспільство», наскільки мені відомо, вперше використав Анрі Бергсон у «Двох джерелах моралі та релігії» (*H. Bergson*. Two Sources of Morality and Religion. Engl. ed., 1935). Попри істотну відмінність (через фундаментальну різницю в підході

* Примітки, в яких використано матеріали, що були недоступні для мене під час написання рукопису першого видання цієї книжки (а також інші примітки, на яких я хотів наголосити, що їх додано після 1943 року), вміщено між зірочками, хоча і не всі доповнення помічено таким чином.

майже до кожної проблеми філософії) у використанні цих термінів Бергсоном і мною, є й певна подібність, яку я хотів би визнати (див. Бергсонове визначення закритого суспільства як «людського суспільства, щойно створеного природою» — op. cit., p. 229). Втім, основна відмінність полягає ось у чому. Мої терміни вказують на *раціоналістичне розрізнення*: закрите суспільство характеризується вірою в магічні табу, тоді як відкрите суспільство — це суспільство, в якому люди до певної міри навчилися критично сприймати табу і грунтувати свої рішення, спираючись на авторитет власного інтелекту (після обговорення). Бергсон, навпаки, мав на увазі *релігійне розрізнення.* І це пояснює, чому він може розглядати своє відкрите суспільство як продукт містичної інтуїції, тоді як я пропоную (в розділах 10 та 24) трактувати містицизм як виявлення туги за втраченою єдністю закритого суспільства, а отже, як реакцію проти раціоналізму відкритого суспільства. З того, як вжито мій термін «відкрите суспільство» в розділі 10, можна побачити певну подібність до терміна «велике суспільство», запровадженого Гремом Уоллесом. Але мій термін застосований також і до «малого суспільства», на кшталт Афін доби Перікла, й, окрім того, цілком припустимо, що й «велике суспільство» можна законсервувати і в такий спосіб закрити. Можливо, є схожість між моїм «відкритим суспільством» і терміном, який вжив Уолтер Ліппман для назви своєї блискучої книжки «Добре суспільство» (*W. Lippmann*. The Good Society, 1937). Див. також прим. 59 (2) до розділу 10, прим. 29, 32 та 58 до розділу 24 і текст.

ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 1

Стосовно епіграфа з Перікла див. прим. 31 до розділу 10 і текст. Платонів епіграф детально розглядається в прим. 33 і 34 до розділу 6 і в тексті.

[1] Я вживаю термін «колективізм» лише для визначення доктрини, що наголошує на важливості певного колективу чи групи, як-от «держави» (чи якоїсь певної держави, нації чи класу), у протилежність до індивіда. Проблему протистояння колективізму та індивідуалізму повніше розглянуто в розділі 6, а надто в прим. 26—28 до цього розділу та у відповідному тексті.— Про «трибалізм» див. розділ 10 і, зокрема, прим. 38 до цього розділу (перелік піфагорейських племінних табу).

[2] Це означає, що така інтерпретація не передає жодної емпіричної інформації, як показано в моїй «Логіці наукового відкриття» (*K. Popper*. The Logic of Scientific Discovery. London, Hutchinson, 1959).

[3] Одна з рис, спільних для доктрин обраного народу, обраної раси і обраного класу полягає в тому, що вони виникли і здобули своє значення як реакція на певний вид гноблення. Доктрина обраного народу стала

важливою за часів заснування іудейської церкви, тобто під час вавилонського полону. Теорія панівної арійської раси, висунута графом Ж. Гобіно, була реакцією емігранта-аристократа на заяву про те, що Французька революція з успіхом вигнала тевтонських панів. Марксове пророцтво про перемогу пролетаріату є відповіддю на один із періодів найжорстокішого гноблення та експлуатації в сучасній історії. Пор. вищесказане з розділом 10, надто з прим. 39 до цього розділу, а також з розділом 17, зокрема примітками 13—15 і відповідними місцями в тексті.

* Один з найкоротших і найкращих викладів історицистського кредо можна знайти в радикальному історицистському памфлеті, який повніше цитується наприкінці прим. 12 до розділу 9. Памфлет «Християни у класовій боротьбі» написав Джілберт Коуп із вступним словом єпископа Бредфордського (*G. Cope*. Christians in the Class Struggle: 'Magnificat' Publication No. 1, Published by the Council of Clergy and Ministers for Common Ownership, 1942, 28, Mypole Lane, Birmingham 14). На ст. 5—6 цього опусу читаємо: «Для всіх цих поглядів є спільною певна формула — «неминучість плюс свобода». Біологічна еволюція, послідовна класова боротьба, діяльність Святого Духа,— усі ці три процеси характеризуються визначеним рухом до якоїсь мети. Спрямовані людські зусилля здатні на певний час загальмувати чи завести вбік цей рух, але його інерція не зникає, і хоча кінцевий етап цього руху можна оцінити лише приблизно... є можливість дізнатись про цей рух достатньо, щоб затримувати чи пришвидшувати його неспинну течію. Інакше кажучи, природні закони того, що, на нашу думку, є «прогресом», у достатній мірі розуміються людьми... щоб вони могли... або докладати зусиль, щоб зупинити цю течію, або відвернути її. Ці зусилля здатні привести до тимчасового успіху, але, зрештою, вони приречені на невдачу». *

[4] Гегель казав, що у своїй «Науці логіки» він цілком відтворив Гераклітове вчення. Він також твердив, що всім завдячує Платонові. * Мабуть, варто згадати, що Фердинанд фон Лассаль, один із засновників німецького соціал-демократичного руху (і, як і Маркс, гегельянець), написав двотомне дослідження про Геракліта. *

ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 2

[1] Питання «З чого побудовано світ?» майже всі ранні іонійські філософи визнають як фундаментальну проблему. Якщо ми припустимо, що вони розглядали світ як споруду, то питання генерального плану світу доповнюватиме питання будівельного матеріалу. І справді, відомо, що Фалес цікавився не лише тим, з чого побудовано світ, але також і описовими астрономією та географією, і що Анаксимандр першим накреслив генераль-

ний план, тобто карту Землі. Ще кілька згадок про іонійську школу (і зокрема про Анаксимандра, як попередника Геракліта), можна знайти у розділі 10; див. прим. 38—40 до цього розділу, зокрема прим. 39.

* Згідно з Р. Айслером (*R. Eisler*. Weltenmantel und Himmelszelt, p. 693), гомерівське відчуття долі («мойри») походить від східного астрального містицизму, що обожнював час, простір і долю. Той самий автор твердить (Revue de Synthèse Historique, 41, app, p. 16 f.), що Гесіодів батько був уродженцем Малої Азії і що його ідеї Золотої доби, наявності металів у людині мають східне походження. (Докладніше про це див. у посмертному виданні Айслерової книжки про Платона — *R. Eisler*. Plato, Oxford, 1950.) Айслер також показує (Jesus Basileus, vol. II, 618 f), що ідея світу як загалу речей («космосу») кориниться у вавилонській політичній теорії. Уяв лення про світ як про споруду (будинок чи шатро) розглядається в його праці Weltenmantel und Himmelszelt. *

[2] Див. *Diels*. Die Vorsokratiker, 5 th edition, 1934 (скорочено $Д^5$), фрагмент 124, див. також $Д^5$, том II, ст. 423, рядки, починаючи з 21. (Додане заперечення здається мені методологічно так само хибним, як і спроби окремих авторів дискредитувати весь фрагмент у цілому; за винятком цих доповнень, я дотримуюсь тексту, виправленого О. Рюстовим.) Дві інші цитати в цьому абзаці взято з Платонового «Кратила», 401 d, 402 a-b.

Моя інтерпретація Гераклітового вчення, можливо, не співпадає з загальноприйнятою нині, зокрема з точкою зору Дж. Бернета. Тих, хто може засумніватися у вірогідності моєї інтерпретації, відсилаю до моїх приміток, зокрема до приміток 2, 6, 7 та 11 до цього розділу, де я розглядаю Гераклітову філософію природи, оскільки в тексті я обмежився викладом історицистського аспекту Гераклітового вчення та його соціальною філософією. Я й далі посилатимусь на них в розділах 4—9, а надто в розділі 10, у світлі якого Гераклітова філософія, як я її розумію, здається мені дещо типовою реакцією на соціальну революцію, свідком якої він був. Див. також прим. 39 і 59 до розділу 10 (і текст), а також загальний аналіз методів Дж. Бернета й А. Тейлора, поданий мною у прим. 56 до цього ж розділу.

Як мовилося в тексті, я вважаю (як і багато інших дослідників, приміром Е. Целлер та Дж. Гроут), що доктрина загальної плинності є стрижневою в Гераклітовому вченні. У протилежність до цього, Дж. Бернет твердить, що воно «навряд чи відіграє головну роль» у розробленій Гераклітом системі (див. Early Greek Philosophy, 2 nd ed., 163). Але пильне вивчення його доказів (ст. 158 і далі) зовсім не переконало мене в тому, що фундаментальне Гераклітове відкриття було абстрактною метафізичною доктриною про те, «що мудрість — це не знання багатьох речей, а сприйняття основоположної єдності ворожих протилежностей», за словами Дж. Бернета. Єдність протилежностей, безперечно, є важливою складовою Гераклітового вчення, але її не можна вивести (наскільки такі речі взагалі можна

вивести; див. прим. 11 до цього розділу та відповідне місце в тексті) з більш конкретної й інтуїтивно зрозумілої теорії мінливості. Те саме можна сказати про Гераклітову доктрину вогню (див. прим. 7 до цього розділу).

Ті, хто припускає, разом з Дж. Бернетом, що доктрина загальної мінливості не була новою, а передбачалася ще ранніми іонійськими філософами, на мою думку, несвідомо свідчать на користь Гераклітової оригінальності, оскільки й тепер, через 2400 років їм не вдалося зрозуміти головного в Гераклітовій філософії. Вони не побачили різниці між плинністю чи циркуляцією всередині посудини, споруди чи космічного каркасу, тобто всередині загалу речей (почасти Гераклітову теорію можна й справді тлумачити в такий спосіб, але тільки ту її частину, де він був не оригінальним; див. далі), й універсальною мінливістю, якій підвладне все, навіть посудина, власне каркас (див. Лукіан в Д [5]I, ст. 190) і яку характеризує Гераклітова відмова визнати, що існує хоч якась незмінна річ (Анаксимандр до певної міри започаткував руйнацію каркасу, але від його вчення до теорії загальної мінливості був ще довгий шлях. Див. також прим. 15(4) до розділу 3).

Доктрина загальної мінливості примушує Геракліта спробувати пояснити *видиму стабільність* речей у цьому світі, а також інші типові регулярності. Ця спроба привела його до розробки допоміжних теорій, зокрема доктрини вогню (див. прим. 7 до цього розділу) і про закони природи (див. прим. 6). Саме в цьому поясненні гаданої стабільності світу він використовує теорії своїх попередників, розвиваючи їхню теорію про згущення та розрідження, а також їхню теорію про обертання небес у загальну теорію циркуляції речовини та періодичності. Але я дотримуюсь тієї думки, що ця складова його вчення була не головною, а допоміжною. Вона має, так би мовити, заспокійливий характер, намагаючись примирити нову революційну доктрину мінливості з досвідом повсякденного життя, а також з ученнями своїх попередників. Отож, я вважаю, що Геракліт — це не механістичний матеріаліст, котрий вчить про щось на зразок збереження та перетворення матерії та енергії. Такий погляд, на мою думку, слід відкинути з огляду на Гераклітове магічне ставлення до законів, а також його теорію єдності протилежностей, що поглиблює його містицизм.

Моє твердження про те, що теорія загальної мінливості посідала чільне місце в Гераклітовій теорії, підтримує й Платон. Переважна більшість його безпосередніх посилань на Геракліта («Кратил», 401 d, 402 a-b, 411, 437 та наст., 440; «Теетет», 153 c-d, 160, 177 c, 179 d та наст., 182 a та наст., 183 a та наст.; див. також «Бенкет», 207 d, «Філеб», 43 a; див. також Арістотелеву «Метафізику», 987 a 33, 1010 a 13, 1078 b 13) свідчать про те величезне враження, яке справило це його головне вчення на тогочасних мислителів. Ці безпосередні та чіткі свідоцтва набагато переконливіші, ніж,

безперечно, цікавий уривок, у якому ім'я Геракліта не згадується («Софіст», 242 d та наст., що вже цитувався Ф. Юбервегом та Е. Целлером у зв'язку з Гераклітом), на якому Дж. Бернет намагається побудувати свою інтерпретацію. (Інший свідок Бернета — Філон Іудей (Александрійський) не може вважатися серйозним суперником Платону та Арістотелю.) Але навіть цей фрагмент цілковито узгоджується з нашою інтерпретацією. (Стосовно дещо хисткого Бернетового судження про цінність цього уривка див. прим. *56* (*7*) до розділу *10*). Гераклітове відкриття, що світ — це не загал *речей*, а сукупність подій чи *фактів*, не таке вже банальне. Його важливість виявляє хоча б та обставина, що зовсім нещодавно Л. Вітгенштайн вирішив, що це відкриття потрібно знову підтвердити: «Світ — це сукупність *фактів*, а не *речей*». (Див. *L. Wittgenstein*. Tractatus Logico-Philosophicus, *1921—22*, речення I. I, курсив мій.)

Отже, підсумуємо. Я вважаю доктрину загальної мінливості фундаментальною і такою, що виникла на грунті Гераклітового соціального досвіду. Усі його інші доктрини є лише допоміжними стосовно цієї теорії. Доктрина вогню (див. Арістотелеву «Метафізику», 984 а 7, 1067 а 2; також *989* а 2, *996 а 9, 1001* а *15;* «Фізику», *205 а 3*), на мою думку, є *центральною* в його натурфілософії — це спроба примирити доктрину плинності з нашим досвідом сприйняття стабільності речей, приєднати її до старіших теорій циркуляції, що, зрештою, привело до висунення теорії законів. А доктрина єдності протилежностей, як мені здається, є більш другорядною і абстрактною. *Я розглядаю її як своєрідну логічну* чи методологічну теорію (що надихнула Арістотеля сформулювати свій закон суперечності), пов'язану з Гераклітовим містицизмом.

[3] *W. Nestle*. Die Vorsokratiker (1905). 35.

[4] Щоб полегшити ідентифікацію цитованих уривків, я подаю їхні номери за виданням І. Байвотера (англійський переклад якого використав Дж. Бернет у своїй книзі «Рання грецька філософія» — див. *J. Burnet*. Early Greek Philosophy), а також номери фрагментів за п'ятим виданням Дільса.

З восьми фрагментів, цитованих у цьому параграфі,— (1) та (2) взято з *уривка* В *114* (= *Bywater*, Burnet), $Д^5$*121* (= Diels, *5* th edition). Решта цитат із фрагментів: (3) В 111, $Д^5$29; див. Платон. «Держава», 586 a-b... (4): В 111, $Д^5$104... (5): В 112, $Д^5$39 (див. $Д^5$, т. І, ст. 65, Біант, 1)... (6): В *5*, $Д^5$17... (7): В 110, ^{5}33... (8): В 100, $Д^5$44.

[5] Три уривка, цитованих у цьому параграфі, взято з фрагментів: (1) та (2): див. В *41*, $Д^5$91: стосовно (1) див. також прим. 2 до цього розділу. (3): $Д^5$74.

[6] Два уривка: В 21, $Д^5$31; та В 22, $Д^5$90.

[7] Про Гераклітове поняття «міри» (законів чи періодів) див. В 20, 21, 23, 29; $Д^5$30, 31, 94. ($Д^5$ 31 подає «міру» та «закон» (logos) у поєднанні.)

П'ять уривків, процитованих у цьому параграфі, взято з фрагментів: (1): Д[5], т. І, ст. 141, рядок 1. (Див. Діог. Лаерт., IX, 7.)... (2): В 29, Д[5]94 (див. прим. 2 до розділу 5)... (3): В 34, Д[5]100... (4): В 20, Д[5]30... (5): В 26, Д[5]66.

(1) Ідея закону є *співвідносною* з ідеєю мінливості чи плинності, оскільки лише закони чи регулярності всередині плину можуть пояснити видиму стабільність світу. Найтиповішими відомими людині регулярностями у змінному світі є природні періоди: день, місячний місяць та рік (пори року). Гераклітова теорія закону — це, на мою думку, теорія, що логічно посідає проміжне місце між порівняно новими ідеями «каузальних законів» (якої додержувались Левкіпп і надто Демокріт) і Анаксимандровою вірою в темні сили фатума. Гераклітові закони — «магічні», тобто він ще не розмежував абстрактні каузальні регулярності та закони, що подібно до табу, підтримуються санкціями (про це див. прим. 2 до розділу 5). Мабуть, його теорія долі була пов'язана з теорією «Великого року» чи «Великого циклу», що складається з 18 000 чи 36 000 звичайних років (див., наприклад, *J. Adam*. The Republic of Plato, vol. II, 303). Я напевне не вважаю, що з цієї теорії випливає, наче Геракліт насправді не вірив у загальну мінливість, а лише у розмаїті циркуляції, що завжди поновлюють стабільність каркасу. Втім, можливо, що йому було важко уявити закон мінливості і навіть закон долі, як такий, де немає хоч трохи періодичності. (Див. також прим. 6 до розділу 3.)

(2) Вогонь відіграє головну роль у Гераклітовій філософії природи. (Можливо, тут має місце вплив персів.) Вогонь є очевидним символом мінливості чи *процесу, який у багатьох відношеннях схожий на річ*. Ця теорія, таким чином, пояснює досвід сприйняття стабільності речей і узгоджує цей досвід з доктриною мінливості. Ідею легко поширити на живі тіла, що подібні до полум'я, але горять повільніше. Геракліт учить, що всі речі плинні, всі подібні до полум'я, але їхня плинність має різні «міри» чи закони руху. «Горщик» чи «корито», в якому горить вогонь, у значно меншому ступені зазнає мінливості, ніж саме полум'я, і все-таки воно плинне. Воно міняється, у нього є своя доля і свої закони, воно неминуче саме згорить у вогні й буде спожите, навіть якщо для того, щоб сповнилася його доля, потрібен довгий час. Отже, «вогонь наперед все розсудить і схопить» (В 26, Д[5]66).

Відповідно, вогонь є символом та поясненням гаданого спокою речей, хоча насправді вони перебувають у стані плинності. Вогонь —це також символ перетворення матерії з одного виду (палива) на інший. Таким чином, вогонь є сполучною ланкою між Гераклітовою інтуїтивною теорією природи та теоріями розрідження та згущення, тобто теоріями його попередників. Спалахування та загасання вогню, що відбувається відповідно до міри пального,— це також приклад закону. Якщо його поєднати

щень більш вірогідне з огляду на велику кількість схожих ідей у Гераклітових фрагментах; див. текст.)

[12] Чотири уривка в цьому параграфі взято з: (1): В 102, Д[5]24... (2): В 101, Д[5]25 (ось ще один варіант, в якому більш-менш збережено Гераклітову гру слів: «Видатна смерть створює видатну долю». Див. також Платонові «Закони», 903 d-e, що контрастує з «Державою», 617 d-e)... (3): В 111, Д[5]29 (продовження цього уривка процитовано вище; див. абзац (3) у прим. 4)... (4): В 113, Д [5]49.

[13] Дуже ймовірно (див. *E. Meyer*. Gesch. *d. Altertums*, надто т. I), що подібні характерні вчення, як-от теорія обраного народу, що виникла в цей період, поклали початок кільком, окрім іудейської, релігіям спасіння.

[14] О. Конт, який розробив у Франції варіант історицистської теорії, що не дуже різниться від Гегелевої прусської теорії, намагався, подібно до Гегеля, погасити революційну хвилю. (Див. *F. A. von Hayek*. The Counter-Revolution of Science, Economica, N. S vol. VIII, pp. 119, 218 та наст.) Про зацікавленість Ф. Лассаля Гераклітом див. прим. 4 до розділу I.

У цьому зв'язку цікаво відмітити паралелізм в історії історицистських та еволюційних ідей. У Греції ці ідеї запровадив напівгераклітовець Емпедокл (про Платонову версію еволюціонізму див. прим. I до розділу 11). Згодом їх відродили в Англії, а також у Франції під час Французької революції.

ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 3

[1] Пор. з цим поясненням терміна «олігархія» закінчення приміток 44 та 57 до розділу 8.

[2] Див., зокрема, прим. 48 до розділу 10.

[3] Див. закінчення розділу 7, надто прим. 25, а також розділ 10, надто прим. 69.

[4] Див. Діоген Лаерт., III, I.— Про Платонові родинні зв'язки, а надто про мниме походження родини його батька від Кодраса «і навіть від бога Посейдона» див. *G. Grote*. Plato and Other Companions of Socrate (ed. 1875), т, I, 114. (Втім, див. подібні повідомлення по Критієву родину, тобто про родину Платонової матері, в *E. Meyer*. Geschichte d. Altertums, т. У, 1922, ст. 66.) Платон говорить про Кодраса в «Бенкеті» (208 d): «Ти гадаєш, що Алкестіда... чи Ахілл... чи твій власний Кодрас шукав би смерті заради майбутнього царства своїх дітей, якби вони не сподівалися здобути безсмертя у пам'яті про їхню доброчесність, яку ми й досі зберігаємо про них?» Платон підносить Критієву родину (тобто родину своєї матері) в ранньому діалозі «Хармід» (157 е та наст.), а також у пізньому «Тімеї»

(20 *e*), де коріння цієї родини простежується аж до Солонового друга, афінського архонта Дропіда.

[5] Два автобіографічні уривки, цитовані в цьому параграфі, взято з «Сьомого листа» (325). Деякі відомі дослідники ставлять під сумнів Платонове авторство «Листів» (можливо, без достатніх на те підстав. Я ж вважаю дослідження цієї проблеми Дж. Філдом дуже переконливим; див. прим. 57 до розділу 10. З іншого боку, навіть «Сьомий лист» здається мені трохи підозрілим — дуже часто в ньому повторюється те, що нам вже відомо з «Апології Сократа», і дуже вже в ньому багато такого, що відповідає нагоді). Ось чому я подбав про те, щоб ґрунтувати свою інтерпретацію платонізму переважно на деяких його найбільш відомих діалогах. Втім, вона цілком узгоджується з ідеями «Листів». Для зручності читачів я наведу перелік Платонових діалогів, що часто згадуються в тексті, в імовірному історичному порядку їх написання: див. прим. 56 (8) до розділу 10. «Критон» — «Апологія Сократа» — «Євтифрон»; «Протагор» — «Менон» — «Горгій»; «Кратил» — «Менексен» — «Федон»; «Держава»; «Парменід» — «Теетет»; «Софіст» — «Політик» (чи «Державний діяч») — «Філеб»; «Тімей» — «Критій»; «Закони».

[6] (1) Платон ніде прямо не заявляє, що історичний розвиток може мати *циклічний* характер. Втім, він натякає на це принаймні у чотирьох діалогах, а саме: у «Федоні», в «Державі», у «Політику» та в «Законах». Цілком ймовірно, що в усіх цих діалогах Платон має на увазі Гераклітів Великий рік (див. прим. 6 до розділу 2). Проте: може бути й так, що Платон посилається не безпосередньо на Геракліта, а радше на Емпедокла, теорію якого (див. також Арістотель. «Метафізика», 1000 а 25 та наст.) Платон розглядав лише як «пом'якшений» варіант Гераклітової теорії єдності всіх змін. Він говорить про це у знаменитому уривку із «Софіста» (242 е та наст.). Згідно з цим фрагментом, а також із тим, що твердить Арістотель («Про виникнення та знищення», В, 6, 334 а 6), є історичний цикл, який охоплює період, коли править любов, і період, коли править Гераклітова боротьба. Арістотель повідомляє, що за Емпедоклом ми живемо у «період правління Боротьби, а раніше був час правління Любові». Твердження, що плинність сучасного космічного періоду — це прояв боротьби, а отже, вона *шкідлива*, чудово узгоджуються як з теоріями, так і з переживаннями Платона.

Тривалість Великого року, ймовірно, складає відтинок часу, після якого всі небесні тіла повертаються на ті самі позиції відносно одне одного, як і на початку цього періоду. (Ось чому Великий рік дорівнює найменшому спільному кратному періодів обертання «семи планет».)

(2) В уривку з «Федона», про який мова йшла у пункті (1), Платон натякає спершу на Гераклітову теорію мінливості, яка призводить до переходу з одного стану в протилежний або з однієї протилежності в іншу:

«те, що зменшується, повинно колись було бути більшим...» (70 e-71 a). Далі в уривку мовиться про циклічний закон розвитку: «Хіба все не рухається повсякчас —від однієї крайності до своєї протилежності й назад?..» (там же). А трохи нижче (72 a-b) знаходимо ось такий аргумент: «Якби розвиток йшов лише по прямій лінії і в природі не було компенсації чи циклу... тоді, зрештою, всі речі набули б однакових властивостей... і розвиток зупинився». Здається, що загальна спрямованість «Федона» оптимістичніша (в ньому більше віри в людину та людський розум), ніж у пізніших діалогах, але в ньому немає безпосередніх посилань на історичний розвиток людства.

(3) Втім, такі посилання ми виявляємо в «Державі», у книжках VIII та IX якої є детальний опис історичного занепаду, який розглядається нами в тексті розділу 4. Цей опис попереджується Платоновою історією про Падіння людини та Число, які повніше буде розглянуто в розділах 5 та 8. Дж. Адам у своїй праці «Платонова Держава» (*J. Adam.* The Republic of Plato. (1902, 1921)) справедливо називає цю історію «оправою, в яку вставлено Платонову «Філософію історії» (том II, ст. 210). Ця історія не містить жодного відкритого твердження про циклічний характер історії, але в ній є кілька досить таємничих натяків, які, відповідно до Арістотелевої (та Адамової), цікавої, але непереконливої інтерпретації, можливо, є алюзіями на Гераклітів Великий рік, тобто на циклічний розвиток. (Див. прим. 6 до розділу 2, а також *Adam,* op. cit., vol., II, p. 303; зауваження про Емпедокла, зроблене Адамом (ст. 303 та наст.), вимагає уточнення; див. (1) цієї примітки.)

(4) Окрім того, є ще й міф, наведений у «Політику» (268 e-274 e). Згідно з цим міфом, Бог власноручно править світом упродовж половини циклу великого світового періоду. Коли Бог відпускає кормило, світ, що доти рухався вперед, починає котитися назад. Таким чином, отримуємо два напівперіоди чи напівцикли у повному циклі: період без війн та боротьби, який забезпечує поступальний рух під проводом Бога, та період зворотного руху, коли у полишеному Богом світі чимдалі посилюються розлад та боротьба. Звісно, це період, у якому ми живемо. Врешті, стан речей погіршиться до такої міри, що Бог знову візьметься до кормила й поверне рух, аби порятувати світ від цілковитого знищення.

Цей міф дуже схожий на Емпедоклів міф, згаданий у пункті (1) цієї примітки, і, ймовірно, на Гераклітів Великий рік. Адам (op. cit., vol. II, 296 f.) також вказує на подібність міфа до Гесіодової розповіді. Одним з моментів, які вказують на Гесіода, є посилання на Золоту добу Кроноса. Важливо зауважити, що в ту добу люди народжувалися із землі. Таким чином, встановлюється точка дотику з Платоновим міфом про народжених землею і про метали в людині, який відіграє важливу роль у «Державі» (414 b та наст. і 546 e та наст.); ця роль розглядається в розділі 8. Міф про

народжених землею також мається на увазі в діалозі («Бенкет» (191 b), де, ймовірно, має місце алюзія з популярним твердженням, що афіняни подібні «до коників-стрибунців» — тобто є автохтонами (див. прим. 32 (1)е до розділу 4 та 11 (2) до розділу 8)...

Втім, коли пізніше в діалозі «Політик» (302 в та наст.) Платон виділяє шість форм недосконалого державного устрою і розташовує їх відповідно до міри недосконалості, притаманній кожному устрою, то він уже не веде мову про циклічну теорію історії. Скоріше, ці шість форм, що всі є зіпсутими копіями досконалої чи найкращої держави («Політик», 293 d-e, 297 c, 303 b), уявляються як сходинки в процесі деградації, тобто і тут, і в «Державі», коли доходить до конкретніших історичних проблем, Платон обмежується розглядом тієї частини циклу, що веде до занепаду.

* (5) Аналогічні зауваження можна зробити й до «Законів». Щось подібне до начерку циклічної теорії подано у книзі III, 676 b-c — 677 b, де Платон детально аналізує початок одного з циклів. А з абзаців 678 е та 679 с ми дізнаємося, що цей початок, виявляється, був Золотою добою, а відтак уся подальша історія перетворюється на історію занепаду. Можна згадати, що Платонова доктрина, згідно з якою планети — це боги, а також його вчення про вплив богів на людські життя (і його віра в те, що на хід історії впливають космічні сили), відігравали важливу роль в астрологічних теоріях неоплатоніків. Усі три доктрини можна знайти в «Законах» (див., наприклад, 821 b-d, а також 889 b, 899 d-905 d, 677 a та наст.). Слід усвідомити, що астрологія, так само як окремі важливі форми історицизму (зокрема платонізм та марксизм), вірить, що, попри можливість передбачення майбутнього, ми здатні впливати на нього, надто якщо нам і справді відомо, що має статися. *

[6] Окрім цих нечастих натяків, немає майже нічого, що б указувало на серйозне сприйняття Платоном можливості руху вгору чи вперед. Втім, опріч детального опису в «Державі», а також згаданих у пункті (5), є ще багато авторських ремарок, які вказують на те, що Платон серйозно вірив у низхідний рух, у занепад історії. З огляду на це, надто уважно слід розглянути діалоги «Тімей» та «Закони».

(7) У «Тімеї» (42 b та наст., 90 е та наст.; див. також «Федр», 248 d та наст.) Платон описує те, що можна назвати походженням видів через виродження (див. текст до прим. 4 до розділу 4, а також прим. 11 до розділу 11) — чоловіки деградують у жінок, а згодом у нижчих тварин.

(8) У книжці III «Законів» (див. також книжку IV, 713 а та наст., разом з тим, див. коротке посилання на цикл, згадане вище) ми знаходимо доволі детальну теорію історичного занепаду, що в багатьох рисах аналогічна теорії, викладеній у «Державі». Див. також наступний розділ, надто примітки 3, 6, 7, 27, 31 та 44.

[7] Тотожну думку про Платонові політичні цілі висловив Дж. Філд (*G. C.*

Field. Plato and his Contemporaries (1930), p. 91): «Головною метою Платонової філософії можна вважати спробу поновити стандарти думки та поведінки у суспільстві, що перебуває на грані розпаду». Див. також прим. 3 до розділу 6 та відповідне місце в тексті.

[8] Я схильний підтримати більшість старих та багатьох сучасних авторитетів (як-от Дж. Філда, Ф. М. Корнфорда, А. К. Роджерса), а отже, заперечити Дж. Бернету та А. Е. Тейлору, що теорія «форм» чи «ідей» майже цілком створена Платоном і в ній немає нічого від Сократа, хоча він і вкладає її у вуста Сократа, якого зробив своїм головним співрозмовником. І, незважаючи на те, що Платонові діалоги є єдиним першорядним джерелом відомостей про Сократове вчення, на мою думку, можна розмежувати на «сократівські», тобто історично достовірні, і «платонівські» риси Платонового «Сократа». Так звана *сократівська проблема* розглядається в розділах 6, 7, 8 та 10; див. надто прим. 56 до розділу 10.

[9] Термін «соціальна інженерія», очевидно, вперше використав Роско Паунд у праці «Вступ до філософії закону» (*R. Pound*. Introduction to the Phylosophy of Law, 1922, p. 99; * Брайєн Магі сказав мені, що С. та Б. Вебби, майже напевне, вживали його перед 1922 роком). Він уживає термін у розумінні «поступових, поетапних» змін. Зовсім інакше його вживає М. Істмен у праці «Марксизм: це наука? (*M. Eastman*. Marxism: is it Science? 1940). Я прочитав книжку Істмена вже після того, як написав власну, а отже, вживав термін «соціальна інженерія» без наміру натякати на термінологію Істмена. Наскільки я можу судити, він обстоює підхід, який я назвав «утопічним соціальним будівництвом» і критикую в розділі 9. Див. прим. 1 до цього розділу. Див. також прим. 18 (3) до розділу 5. Першим соціальним чи суспільним будівничим можна назвати містобудівника Гіпподама Мілетського (див. Арістотель. «Політика», 1276 в 22; а також *R. Eisler*. Jesus Basileus, II, p. 754).

Термін «соціальна технологія» запропонував мені К. Симкін. Я хочу пояснити, що, розглядаючи проблему методу, я роблю головний наголос на здобутті практичного інституційного досвіду. Див. розділ 9, надто текст до примітки 8 до цього розділу. Детальніший аналіз проблем методу, пов'язаних з соціальною інженерією та соціальною технологією, можна знайти в моїй праці «Убогість історицизму» (*K. R. Popper*. The Poverty of Historicism, 2nd edition, 1960, part III) *.

[10] Цитований уривок взято з моєї книжки «Убогість історицизму», ст. 65. «Незумисні наслідки людської діяльності» ґрунтовніше розглядаються далі в розділі 14, див. надто прим. 11 та відповідний текст.

[11] Я прихильник дуалізму фактів та рішень або вимог (чи того, що «є» і що «має бути»), інакше кажучи, я вважаю неможливим зведення рішень або вимог до фактів, хоча їх, звісно, і можна розглядати як факти. Більше про це можна знайти у розділах 5 (текст та прим. 4—5), 22 та 24.

[12] Доказ на підтримку такого тлумачення Платонової теорії буде наведено в наступних трьох розділах. Тим часом я можу відіслати читача до діалогів: «Політик», 293 d-e, 297 c; «Закони», 713 b-c, 739 d-e; «Тімей», 22 b та наст., надто 25 e та 26 d.

[13] Див. знамените Арістотелеве повідомлення, що частково цитоване далі в цьому розділі (див. надто прим. 25 до цього розділу та відповідне місце в тексті).

[14] Про це писав Дж. Гроут у своїй праці про Платона (*G. Grote*. Plato, vol. III, note u on p. 267 f.).

[15] Процитовано уривки з «Тімея», 50 c-d та 51 e-52 b. Порівняння, що описує «форми» чи «ідеї» як батька, а «Простір» як матір чуттєвих речей, має важливі та далекосяжні сполучення. Див. також прим. 17 та 19 до цього розділу, а також прим. 59 до розділу 10.

(1) Це порівняння нагадує Гесіодів міф про хаос, де розверстий отвір (простір, вмістище) відповідає матері, а бог Ерот — батькові чи «ідеям». Хаос — це початок, і питання каузального пояснення (хаос-кауза-причина) впродовж тривалого часу залишалось питанням походження (архе), народження чи виникнення.

(2) Матір чи простір відповідає невизначеному чи безмежному в Анаксимандра та піфагорейців. «Ідея», оскільки вона має чоловічу стать, повинна відповідати визначеному (чи обмеженому) піфагорейців. Бо визначене як протилежне до безмежного, чоловіче як протилежне до жіночого, світле як протилежне до темного, і добре як протилежне до поганого — усі вони присутні на одному й тому ж боці *піфагорейської таблиці протилежностей*. (Див. Арістотель. «Метафізика», 986 a 22 та наст.) Ось чому слід гадати, що «ідеї» ототожнюються зі світлом та добром. (Див. закінчення прим. 32 до розділу 8.)

(3) «Ідеї» — це границя чи межа, вони визначені як протилежні до невизначеного простору і відтискаються чи відбиваються (див. прим. 17 (2) до цього розділу) наче гумові штампи чи, радше, наче матриці, на просторі (що є не лише простором, а й водночас, згідно з Анаксимандром, несформованою речовиною — матерією, в якої немає якості), створюючи в такий спосіб чуттєві речі. * Дж. Д. Мабот привернув мою увагу до того факту, що «форми» чи «ідеї», відповідно до Платона, не відтискаються самі собою на просторі, а їх удруковує в ньому Деміург. Сліди теорії, за якою «форми» — це «причини буття та виникнення (чи ставлення)», можна виявити вже в «Федоні», 100, як відмічає Арістотель («Метафізика», 1080 a 2). *

(4) Внаслідок акту породження простір, тобто вмістище, починає діяти, приводячи усі речі в рух, у Гераклітів чи Емпедоклів плин, що насправді є загальним, оскільки рух чи плинність поширюється навіть на каркас,

тобто на власне (безмежний) простір. (Про останню Гераклітову ідею вмістища див. «Кратил», 412 d.)

(5) Цей опис також нагадує Парменідів «шлях обманливого судження», згідно з яким чуттєвий і плинний світ створено шляхом змішування двох протилежностей: світла (тепла, вогню) з пітьмою (холодом, землею). Зрозуміло, що Платонові «форми» чи «ідеї» повинні відповідати першій групі протилежностей, а простір чи безмежне — другій, надто якщо ми пригадаємо, що Платонів чистий простір дуже близький до невизначеної матерії.

(6) Протилежність між визначеним та невизначеним, мабуть, також стала ототожнюватися, надто після вкрай важливого відкриття ірраціональності квадратного кореня з двох, із протилежністю між раціональним та ірраціональним. Та оскільки Парменід ототожнював раціональне з буттям, то таке протиставлення призвело б до асоціювання простору, чи ірраціонального, з небуттям. Іншими словами, піфагорейську таблицю протилежностей слід розширити так, щоб вона охоплювала раціональне як протилежність до ірраціонального і буття — як протилежність до небуття. (Це узгоджується з «Метафізикою», 1004 b 27, де Арістотель мовить, що «усі протилежності можна звести до буття та небуття»; з уривка 1072 a 31 один бік таблиці — буття — описано як об'єкт (раціональної) думки, а в уривку 1093 b 13 до цього ж боку додаються властивості окремих чисел, що, очевидно, протиставлялися їхнім кореням. Ці міркування, певно, пояснять зміст Арістотелевого зауваження в «Метафізиці», 986 b 27, і, мабуть, не потрібно було б припускати, як це зробив Ф. М. Корнфорд у своїй блискучій статті «Два шляхи Парменіда» (*F. M. Cornford.* Parmenides' Two Ways, Class. Quart., XVII, 1933, p. 108), що Парменіда (фр. 53/54) «неправильно витлумачили Арістотель та Теофраст», бо якщо ми розширимо таблицю протилежностей, як було запропоновано нами, то вкрай переконлива Корнфордова інтерпретація вирішального місця фрагмента 8 стає сумісною з Арістотелевим зауваженням.)

(7) Корнфорд пояснив (op. cit., 100), що Парменід розрізняв насправді три шляхи: шлях Правди, шлях Небуття та шлях Видимості (чи, як його ще можна назвати, шлях Обманливого судження). Він показав (101), по ці три шляхи відповідають трьом галузям, які розглядаються у «Державі»: абсолютно реальний та раціональний світ «ідей», абсолютно нереальний світ та світ суджень, що заснований на сприйнятті плинних речей. Він також продемонстрував (102), що у «Софісті» Платон змінює свою позицію. Сказане можна доповнити певними коментарями з точки зору певних уривків з «Тімея», яких стосується ця примітка.

(8) Головна різниця між «формами» чи «ідеями», викладеними в «Державі» й «Тімеї», полягає в тому, що в «Державі» є «форми» (а також Бог — див. «Держава», 380 d), так би мовити, закам'янілі, тоді як у «Тімеї»

вони богоподібні. У «Державі» вони більше ніж у «Тімеї» нагадують Парменідову Єдність (див. прим. Дж. Адама до «Держави», 380 d 28, 31). Такий розвиток теорії призвів до «Законів», де «ідеї» здебільшого замінено на душі. Головна різниця полягає в тому, що «ідеї» дедалі більше перетворюються на відправну точку та причину деградації або, як викладено в «Тімеї», на батьків рухливих речей. Найбільший контраст, певно, знаходимо між «Федоном», 79 е: «Душа нескінченно ближча до незмінного, і лише вкрай нетямуща людина може заперечувати це» (див. також «Держава», 585 с, 609 d та наст.) і «Законами», 895 е-896 а (пор. «Федр», 245 с та наст.). «Яке ж визначення того, ім'я чому «душа»? Чи можна уявити ще якесь визначення, окрім того, що... «Душа — це рух, який рухає себе»?» Перехідну стадію між цими двома позиціями, можливо, ми знайдемо в «Софісті» (де запроваджується «форма» чи «ідея» самого руху) та в «Тімеї», 35 а, де мовиться про «божественні» та «незмінні» «форми» і мінливі та підвладні розпаду тіла. Ось чому, мабуть, у «Законах» (див. 894 d-e) рух душі названо *«найпершим за походженням та силою»*, а душа змальовується (966 е) як «найдавніша і найбожественніша з усіх речей, рух яких є невичерпним джерелом усякого буття». (Оскільки, згідно з Платоном, душа є в *кожній живій речі*, то можна твердити, що він визнавав наявність в речах принаймні часткового формального принципу. Така точка зору дуже близька арістотелізму, надто за наявності примітивної та поширеної віри в те, що всі речі — живі.) (Див. також прим. 7 до розділу 4.)

(9) Діалог «Софіст», схоже, відіграє вирішальну роль у розвитку Платонової думки, рушійною силою якого було бажання пояснити плинний світ за допомогою «ідей», тобто зробити щонайменше зрозумілою прірву між світом розуму та світом судження, навіть якщо її не можна подолати. Як відмічає Корнфорд, окрім створення простору для множини «ідей» (op. cit., 102), в «Софісті» самі «ідеї» подаються в протилежність до попередньої Платонової позиції (248 а та наст.) як: (а) активні причини, що здатні взаємодіяти, наприклад, з душею; (б) незмінні, попри це; хоча тепер є «ідея» руху, в якій беруть участь усі рухливі речі і яка сама не перебуває у спокої; (в) здатні змішуватися одна з одною. В «Софісті» також вводиться поняття «Небуття», що в «Тімеї» ототожнюється з простором (див. *F. M. Cornford*. Plato's Theory of Knowledge, 1935, note to 247) і отже, може змішуватися з «ідеями» (див. також «Філолай», фр. 2, 3, 5 за Д[5]), створюючи плинний світ, що посідає характерне проміжне положення між буттям «ідей» та небуттям простору чи матерії.

(10) Зрештою, я хочу захистити моє твердження, що «ідеї» перебувають не лише поза простором, а й поза часом, хоча на початку часу вони контактували зі світом. Це, на мою думку, полегшує розуміння того, як вони діють, не перебуваючи в русі; адже всякий рух чи плин відбувається

в просторі та часі. Я вважаю, що Платон припускав, наче час має початок. Гадаю, про це свідчить безпосередня інтерпретація фрагмента 721 с «Законів»: «рід людський народився разом із часом», зваживши на численні вказівки на те, що Платон вважав людину одним із найперших створінь. (У цьому пункті я трохи не погоджуюсь із думкою Ф. Корнфорда. Див. *F. M. Cornford*. Plato's Cosmology, 1937 p. 145, p. 26 та наст.)

(11) Отже, неплинні «ідеї» виникли раніше і є кращими за свої змінні копії, що зазнають розпаду. (Див. також прим. 3 до розділу 4.)

[16] Див. прим. 4 до цього розділу.

[17] (1) Роль богів у «Тімеї» подібна до тієї, що описано в тексті. Точнісінько так, як «ідеї» штампують речі, так і боги формують тіла людей. Лише людську душу створює сам Деміург, який також створив світ та богів. (Інший натяк на те, що боги — це патріархи, є в «Законах», 713 c-d.) Люди, слабкі, деградовані діти богів, підвладні ще дальшому виродженню. Див. прим. 6 (7) до цього розділу, а також 37—41 до розділу 5.

(2) У цікавому фрагменті із «Законів» (681; див. також прим. 32 (I, а) до розділу 4) ми знаходимо ще одне посилання на паралелізм між відношенням *ідея — «речі»* та відношенням *батько — діти*. У цьому фрагменті походження законів пояснюється впливом традиції, а точніше, передачею жорсткого порядку від батьків дітям. Платон каже: «І вони (батьки) були б певними, що засвоєні ними погляди відкарбуються в їхніх дітях та дітях їхніх дітей».

[18] Див. прим. 49, надто (3), до розділу 8.

[19] Див. «Тімей», 31 а. Термін, який я довільно переклав: «вища річ, яка є їхнім прототипом», часто вживався Арістотелем за значенням «універсальний» чи «загальний термін», що означав у нього «річ, яка є загальною», «переважною» чи «осяжною», і мені здається, що спершу цей термін означав «охоплення» чи «покриття» в тому розумінні, в якому матриця охоплює чи покриває те, що вона формує.

[20] Див. «Держава», 597 с. Див. також 596 а (й Адамову другу примітку до 596 а 5): «Ми звичайно, якщо ти пам'ятаєш, встановлюємо одну «форму» чи «ідею» для кожної групи з багатьох окремих речей, які всі позначаються одним ім'ям».

[21] Про це в Платона мовиться безліч разів. Я згадаю лише «Федона» (наприклад, 79 а), «Державу», 544 а, «Теетета» (152 d-e, 179 d-e), «Тімея» (28 b-c, 29 c-d, 51 d на наст.). Арістотель згадує про це в «Метафізиці», 987 а 32, 999 а 25-999 b 10, 1010 а 6-15, 1078 b 15. Див. також прим. 23 та 25 до цього розділу.

[22] Парменід учив, у викладі Дж. Бернета (*J. Burnet*. Early Greek Philosophy [2] (E. G. P.) p. 208), що «те, що є... обмеженим, сферичним, нерухомим, тілесним», тобто що світ є абсолютною кулею, цілим, не поділеним на частини, і «поза нею нічого немає». Я цитую Бернета тому, що (а) його

опис блискучий і (б) цей опис абсолютно руйнує його власну інтерпретацію (E. G. P., p. 208—11) того, що Парменід називав «судженням смертних» (або «шляхом обманливого судження»). Бернет відмітає усі інтерпретації Арістотеля, Теофраста, Сімплікія, Гомперца та Маєра як *«анахронізми»* або *«очевидні анахронізми»* тощо. Інтерпретація, що її відкинув Бернет, практично не відрізняється від запропонованої мною в тексті, а саме, що Парменід вірив у світ реальності, який існує за світом видимості. Такий дуалізм, що дозволив Парменідовому опису світу видимості претендувати принаймні на якусь правдоподібність, заперечується Бернетом як безнадійно анахроністичний. Втім, я припускаю, що якщо Парменід вірив лише у свій нерухомий світ і зовсім не вірив у мінливий світ, то його слід визнати по-справжньому божевільним (на що натякає Емпедокл). Проте на ділі вказівки на подібний дуалізм є вже у Ксенофана (див. фр. 23—26, які слід співставити з фр. 34, а надто зі словами: «Усі можуть мати химерні судження»), тож навряд чи може йти мова про анахронізм. Як вказувалося у прим. 15 (6—7), я дотримуюсь Корнфордової інтерпретації Парменіда (див. також прим. 41 до розділу 10).

[23] Див. Арістотель. «Метафізика», 1078 b 23, наступна цитата там же, 1078 b 19.

[24] Це важливе порівняння зробив Дж. Філд (*G. C. Field.* Plato and His Contemporaries, p. 211).

[25] Попередню цитату взято з Арістотелевої «Метафізики», 1078 b 15; наступну: op. cit., 987 b 7.

[26] В Арістотелевому аналізі (Арістотель. «Метафізика», 987 a 30-b 18) аргументів на користь теорії «ідей» (див. також прим. 56 (б) до розділу 10) можна виділити такі кроки: (а) Гераклітова плинність, (б) неможливість справжнього знання про плинні речі, (в) вплив Сократових етичних сутностей, (г) «ідеї» як об'єкти справжнього знання, (д) вплив піфагорейців, (е) «математичні поняття» («mathematicals») як проміжні об'єкти. (У тексті не згадані пункти (д) та (е), але натомість йшлося ще про один пункт (є) — про вплив Парменіда.)

Мабуть, варто показати, як ці кроки можна розпізнати в працях самого Платона, де він викладає свою теорію, а надто у «Федоні», «Державі», «Теететі», «Софісті» та «Тімеї».

(1) У «Федоні» можна знайти всі перелічені пункти за винятком (е) та (є). В уривку 65 a-66 a, зокрема, виділяються пункти (в) та (г) і є натяк на пункт (б). У фрагменті 70 e пункт (а) — Гераклітова теорія,— схоже, *подається у поєднанні з елементом піфагореїзму* (д). Далі йде уривок 74 a та наст., що приводить нас до пункту (г). В уривку 99—100 пункт (в) підводить нас до пункту (г) тощо. Про пункти (а) — (г) див. також «Кратил», 439 c та наст.

У «Державі» Арістотелевому повідомленню найбільше відповідає зви-

чайно ж книжка VI. (а) На початку книжки VI, 485 a-b (пор. 527 a-b) мова йде про Гераклітову мінливість, яка протиставляється незмінному світові — «формі». Тут Платон говорить про «вічно сутнє та *незмінне виникненням та розпадом буття*». (Див. прим. 2(2) та 3 до розділу 4 та прим. 33 до розділу 8, а також текст.) Пункти (б) та (г) і надто (е) відіграють досить помітну роль у знаменитому Платоновому порівнянні з Лінією родоводу («Держава», 509 c-511 e; див. прим. Адама, а також його додаток I до книжки VII). Сократів етичний вплив, тобто пункт (в), простежується упродовж всього тексту «Держави». Він відіграє важливу роль у викладі вчення про Лінію родоводу, а надто безпосередньо перед його викладом, тобто в уривку 508 b та наст., де наголошується на ролі добра; див., зокрема, 508 b-c: «Ось що я думаю про виникнення добра. Те, що добро породило подібним до себе в умоглядному світі, відноситься до розуму та умоглядних речей у такий самий спосіб, у який у видимому світі Сонце відноситься до зору та речей, осяжних за допомогою зору». Пункт (д) мається на увазі в пункті (е), але найповніше його розвинуто у книжці VII у знаменитому «Curriculum»(див. надто 523 a-527 c), яке переважно грунтується на порівнянні з Лінією родоводу у книзі VI.

(2) У «Теететі» найширше представлено пункти (а) та (б). Пункт (в) згадується в уривках 174 та 175 c. У «Софісті» згадано майже всі пункти, і пункт (є) також; немає тільки пунктів (д) та (е). Див., зокрема: 274 a(пункт (в)), 249 c (пункт б(б)), 253-e(пункт (г)). У «Філебі» знаходимо вказівки на всі пункти, за винятком хіба що пункту (е). На пунктах з (а) по (г) особливо наголошено в уривку 59 a-c.

(3) У «Тімеї» є всі пункти, згадані Арістотелем, можливо, тільки за винятком пункту (в), на який є лише непряме посилання у попередньому викладі змісту «Держави» та в уривку 29 d. Пункт (д) згадується упродовж усього діалогу, оскільки «Тімей» — це «західний» філософ і перебуває під потужним впливом піфагореїзму. Решта пунктів згадуються двічі у вигляді майже цілком тотожному Арістотелевому переліку: спершу їх коротко наведено в уривку 28 a-29 d, а потім більш детально в уривку 48 e-55 c. Одразу після викладу пункту (а), тобто Гераклітового опису (49 a та наст.; див. *F. M. Cornford.* Plato's Cosmology, p. 178) плинного світу, порушується (51 c-e) аргумент (б), згідно з яким у разі справедливості розмежування розуму (чи справжнього знання) та звичайних суджень ми повинні визнати існування незмінних «форм», які запроваджують далі (51 e та наст.) відповідно до пункту (г). Після чого знову згадується Гераклітова плинність, але тут вона вже пояснюється як наслідок акту породження. Далі, в уривку 53 c, згадано пункт (е). (На мою думку, «лінії, площини та тіла», про які говорить Арістотель у «Метафізиці», 992 b 13, стосуються уривка 53 c та наст.)

(4) Мені здається, що досі мало наголошували на паралелізмі між

«Тімеєм» та Арістотелевим повідомленням. Принаймні Дж. Філд у своєму блискучому і переконливому аналізі Арістотелевого повідомлення (*J. Field*. Plato and His Contemporaries, p. 211) не згадує про нього. Втім, цей паралелізм зміцнив би Філдову аргументацію проти поглядів Бернета і Тейлора (див. прим. 56 до розділу 10), які твердили, що теорія «форм» належить Сократові (втім, його аргументація навряд чи потребує зміцнення, оскільки, по суті, є вичерпною). У «Тімеї» Платон не вкладає цю теорію у вуста Сократа, а це відповідно до принципів Бернета і Тейлора доводить, що ця теорія не була сократівською. (Вони уникають такого висновку, твердячи, що Тімей був піфагорейцем і що він викладає не Платонову теорію, а свою власну. Але Арістотель був особисто знайомий з Платоном на протязі двадцяти років, а отже, міг розібратися в таких питаннях. До того ж, він написав «Метафізику», коли члени Академії ще могли б заперечити його виклад платонізму.)

(5) Бернет пише (*J. Burnet*. Greek Philosophy, vol. I, p. 155; див. також. ст. XLIV його видання «Федона»): «теорія форм у тому значенні, як її викладено у «Федоні» та «Державі», зовсім відсутня в тих діалогах, які ми з цілковитим правом можемо вважати характерно платонівськими,— а саме там, де Сократ вже не виступає головним співрозмовником. У такому значенні теорія «форм» не згадується в жодному діалозі, написаному після «Парменіда»... за єдиним винятком «Тімея» (51 c), де головний персонаж — піфагореєць». Але, якщо в «Тімеї» теорія «форм» викладається у тому ж значенні, що й у «Державі», тоді те саме можна твердити й стосовно «Софіста», 257 d-e, а також: «Політика», 269 c-d, 286 a, 297 b-c та c-d, 301 a та e, 302 e, 303; «Філеба», 15 a та наст., 59 a-b; «Законів», 713 b, 739 c-e, 962 c та наст., 963 c та наст. і, найважливіші, 965 c (пор. «Філеб», 16 d), 965 d, 966 a; див. також наст. примітку. (Бернет вважає «Листи» справжніми, а надто «Сьомий лист»; втім, про теорію «ідей» у листах ідеться лише в одному місці — 342 a та наст; див. також прим. 56 (5 г) до розділу 10.)

[27] Див. «Закони», 895 d-e. Я не підтримую Інглендової примітки (у його виданні «Законів», том II, ст. 472), що «слово «сутність» нічим нам не допоможе». Справді, якщо ми розуміємо під «сутністю» певні істотні чуттєві частини чуттєвої речі (яку, певно, можна очистити та виділити шляхом своєрідної дистиляції), тоді слово «сутність» вводить в оману. Але слово «сутність» широко вживається за значенням, яке зовсім близько до того, що ми бажаємо виразити тут: щось протилежне до випадкового, неістотного та мінливого емпіричного боку речі, яке перебуває або в самій речі, або у метафізичному світі «ідей».

Я вживаю термін «есенціалізм» як протилежний до «номіналізму», щоб уникнути традиційного терміна «реалізм», що часто вводить в оману, там де

він протистоїть (не «ідеалізму», а) «номіналізму». (Див. також прим. 26 та наст. до розділу 11 і текст, а надто прим. 38.)

Про те, як Платон застосовував свій есенціалістський метод, приміром, як згадувалося, до теорії душі, див. «Закони», 895 е та наст., процитовані в прим. 15 (8) до цього розділу, та розділ 5, надто прим. 23. Див. також «Мено», 86 d-e та «Бенкет», 199 c-d.

[28] Про теорію каузального пояснення див. *K. Popper*. The Logic of Scientific Discovery, sec. 12, pp. 59 ff. Див. також прим. 6 до розділу 25.

[29] Говорячи про теорію мови, я маю на увазі семантику, розроблену Р. Карнапом та А. Тарським. Див. *R. Carnap*. Introduction to Semantics, 1942. Див. також прим. 23 до розділу 8.

[30] К. Полані (у 1925 році) роз'яснив мені теорію, згідно з якою фізичні науки засновані на методологічному номіналізмі, а суспільні науки повинні застосовувати есенціалістські («реалістичні») методи. У той самий час він також твердив, що реформа методології суспільних наук можлива лише за умови відмови від цієї теорії. До певної міри цю теорію підтримували більшість соціологів, зокрема Дж. С. Мілль (див. *J. Mill*. Logic, VI, ch. VI, 2; див. також його історицистські формулювання, як-от останній параграф у т. VI, розділ X, ст. 2: «Фундаментальна проблема... суспільствознавства полягає в тому, щоб відкрити закони, згідно з якими на зміну одному суспільству приходить інше...»), К. Маркс (див. далі), М. Вебер (див., приміром, його визначення на початку Methodische Grundlagen der Soziologie, а також Wirtschaft und Gesellschaft, I; Ges. Aufsaetze zur Wissenschaftslehre), Г. Зіммель, А. Вірканд, Р. М. Мак-Івер та багато інших. Е. Гуссерль, який систематично відроджує Арістотелів та Платонів методологічний есенціалізм у своїй «Феменології», надає цим тенденціям філософського вираження. (Див. також розділ 11, а надто прим. 44.)

Протилежний — номіналістський — підхід у соціології, на мою думку, можна розвинути лише як технологічну теорію соціальних *інститутів*.

У цьому контексті я можу згадати про те, як я простежив виникнення історицизму до таких мислителів, як Платон та Геракліт. Аналізуючи історицизм, я виявив, що йому бракує того, що я тепер називаю методологічним есенціалізмом; тобто я побачив, що типові аргументи на підтримку есенціалізму пов'язані з історицизмом (див. мою «Убогість історицизму»). Це змусило мене звернутися до історії есенціалізму. Мене вразив паралелізм між Арістотелевим повідомленням та аналізом, який я спочатку провадив безвідносно до платонізму. Ось так я одержав натяк про роль Геракліта і Платона у розвитку історицизму.

[31] У книжці Р. Кроссмана (*R. H. S. Crossman*. Plato To-Day, 1937) я вперше натрапив (за винятком книжки Дж. Гроута — *G. Grote*. Plato) на політичну інтерпретацію Платонового вчення, що почасти була подібною до моєї власної. Див. також прим. 2—3 до розділу 6 та текст. * Відтоді

я виявив, що схожі погляди на Платона висловлювали багато авторів. Ч. Баура (*C. M. Bowra*. Ancient Greek Literature, 1933), певно, був першим. Його коротка, але змістовна критика Платонового вчення (ст. ст. 186—190) була водночас і справедливою, і вичерпною. Серед інших згадаю: *W. Fite*. The Platonic Legend, 1934; *B. Farrington*. Science and Politics in the Ancient World, 1939; *A. D. Winspear*. The Genesis of Plato's Thought, 1940; *H. Kelsen*. Platonic Justice, 1933 (цю працю можна прочитати в книжці What is Justice? 1957) та *H. Kelsen*. Platonic Love // The American Imago, vol. 3, 1942. *

ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 4

[1] Див. «Держава», 608 е. Див. також прим. 2 (2) до цього розділу.

[2] У «Законах» душа — «найстародавніша та найбожественніша з усіх рухомих речей» (966 е) — змальовується як «відправна точка всякого руху» (895 b).

(1) Арістотель протиставляє цій Платоновій теорії свою доктрину, згідно з якою «добра» річ є не відправною точкою, а радше кінцем чи метою зміни, оскільки «добро» *означає* те, чого слід прагнути — *кінцеву мету зміни*. Отже, він твердить, що платоніки, тобто ті, «хто вірить у «форми»», погоджуються з Емпедоклом (вони висловлюються «у той самий спосіб», що й Емпедокл), коли мовиться про «добрі» речі «не в тому розумінні, наче щось виникає *заради них*, а в тому, що *всякий рух бере від них свій початок*». Далі він відзначає, що таким чином для платоніків «добро» — це не «причина в ролі добра», тобто мета, але те, що «лише випадково є добром». Див. «Метафізика», 988 а 35, 988 b 8 та наст. і 1075 а 34—35. Целлер гадає, що ця критика свідчить про те, що Арістотель часом дотримувався поглядів, дуже подібних до ідей Спевсіппа; див. прим. 11 до розділу 11.

(2) Стосовно *руху до розпаду*, згаданому в тексті в цьому ж абзаці, та загального значення Платонової філософії, слід пам'ятати про загальне протистояння світу незмінних речей чи «ідей» та світу чуттєвих, плинних речей. Платон часто виражає це протистояння як протилежність світу незмінних речей та світу речей, що *псуються*, *ненароджених речей та речей, що були породжені*, а відтак приречені до *виродження* тощо. Див. «Держава», 485 а-b, що цитується у прим. 26 (1) до розділу 3 та в тексті до прим. 33 до розділу 8; «Держава», 508 d-e, 527 а-b, та «Держава», 546 а, що цитується у прим. 37 до розділу 5: «Усьому, що виникло, буває кінець» (або розпад). Те, що теорія *виникнення та знищення* світу змінних речей відігравала важливу роль у вченні платонівської школи, підтверджує той факт, що Арістотель присвятив цій проблемі окремий трак-

тат. Ще одним цікавим свідоцтвом є те, в який спосіб Арістотель обговорює ці матерії у вступі до своєї «Політики» в заключних реченнях «Нікомахової етики» (1181 b 15): «Ми спробуємо... виявити, що *зберігає* і що призводить до *загнивання* держави...» Цей фрагмент важливий не лише як загальне формулювання того, що Арістотель вважав головною проблемою своєї «Політики», а й тому, що воно разюче нагадує важливий уривок із «Законів», а саме — 676 а та 676 b-c, які процитовано далі в тексті до прим. 6 та 25 до цього розділу. (Див. також прим. 1, 3 та 24—25 до цього розділу; див. прим. 32 до розділу 8, а також уривок із «Законів», цитований у прим. 59 до розділу 8.)

[3] Цю цитату взято з «Політика», 269 d. (Див. також прим. 23 до цього розділу). Про ієрархію рухів див. «Закони», 893 c-895 b. Про теорію, згідно з якою досконалі речі (божественної «природи», див. наст. розділ) можуть, змінюючись, стати лише менш досконалими,— див. «Держава», 380 e-381 c, що багато в чому повторює (зважте на приклади у фрагменті 380 e) «Закони», 797 d. Цитати Арістотеля взято з «Метафізики», 988 b 3 та з «Про виникнення та знищення», 355 b 14. Останні чотири цитати, наведені в цьому абзаці, взято з Платонових «Законів», 904 c та наст. і 797 d. Див. також прим. 24 до цього розділу і текст. (Репліку про лихі об'єкти можна витлумачити як ще одне посилання на циклічність розвитку, про яку йшлося в прим. 6 до розділу 2, тобто як натяк на віру, згідно з якою напрямок розвитку світу повинен змінитися, а речі почнуть поліпшуватися після того, як світ сягне найглибшої западини зла.)

Оскільки моє витлумачення Платонової теорії змін та відповідних уривків із «Законів» були піддані критиці, то я хотів би зробити кілька доповнень, зокрема щодо двох уривків із «Законів»: (1) 904 c та f і (2) 797 d.

(1) Уривок із «Законів», 904 c *, «менше значення має початкове погіршення рівня категорії» можна перекласти буквальніше: «менше значення має початковий рух *униз* від рівня своєї категорії». З контексту, як мені здається, цілком зрозуміло, що мається на увазі «вниз від своєї категорії», а не «відповідно до своєї категорії», хоча й такий переклад можливий. (Мене переконав не лише контекст розповіді, починаючи від 904 a, але надто послідовне виживання слів «κατα... κατα... κατα...», яке у фрагменті про момент інерції повинно відтінити значення принаймні другого слова «κατα». Стосовно слова, що його я перекладаю як «рівень», то воно *може* означати не лише «площина», а й «поверхня», а слово, яке я переклав як «категорія», може означати також і «простір», хоча переклад

* Далі мова йде про англійський переклад Платонового твору (*прим. перекладача*).

Бері «що менші зміни характеру, то менший рух над поверхнею у просторі», як на мене, не робить контекст зрозумілішим.)

(2) Продовження цього уривка («Закони», 798) є найбільш характерним. Платон вимагає, щоб «законодавець, за допомогою усіх наявних засобів, ухитрився зробити так, щоб *душа кожного* громадянина держави трепетала від страху похитнути щось із встановлених раніше законів». (До цих законів Платон зараховує й те, що інші законодавці вважали «пустопорожніми розвагами» — як-от, правила дитячих ігор.)

(3) *Загалом, головний доказ на користь моєї інтерпретації Платонової теорії змін* — окрім численних другорядних уривків, на які я посилаюсь у примітках до цього та попереднього розділів,—можна виявити в усіх Платонових діалогах, де йдеться про історичний чи еволюційний розвиток, зокрема, в «Державі» (занепад і падіння майже досконалої держави, що існувала за Золотої доби, і про яку розповідається у книжках VIII та IX), у «Політику» (теорія Золотої доби та її занепаду), в «Законах» (історія первісного патріархату та дорійського завоювання й історія занепаду та падіння Перської імперії), в «Тімеї» (історія еволюції шляхом виродження, що повторювалося двічі, та історія Золотої доби Афін, продовження якої можна знайти в «Критії»).

До цього доказу слід додати Платонові часті посилання на Гесіода та той незаперечний факт, що Платонів синтетичний розум був не менш гострий, ніж в Емпедокла (який вважав, що ми *вже* живемо у період боротьби; див. Арістотель. «Про виникнення та знищення», 334 а), у намаганні уявити людські справи в космічних декораціях («Політик», «Тімей»).

(4) Нарешті, я, певно, можу навести психологічні міркування загального характеру. З одного боку, острах нововведень (проілюстрований багатьма фрагментами із «Законів», приміром, 758 c-d), а з іншого — ідеалізація минулого (яку можна виявити в Гесіода чи в розповіді про втрачений рай) — це часті й помітні явища. Мабуть, буде не зовсім неприродним, якщо останнє з них чи навіть обидва пов'язати з ідеалізацією людиною свого дитинства — свого домашнього вогнища, своєї родини та з ностальгічним бажанням повернутися на ці ранні стадії свого життя, повернутися до своїх витоків. У Платона є чимало уривків, в яких він бездоказово твердить, що первісний порядок чи первісна природа речей був благословенним. Я пошлюся лише на Аристофанів монолог у «Бенкеті», де мовиться, що тугу та страждання палкого кохання можна чудово пояснити, показавши, що вони походять від цієї ностальгії, і подібно — почуття сексуального задоволення можна пояснити почуттям насолоди від задоволеної ностальгії. Ось що Платон каже про Ерота («Бенкет», 193 d): «Він зробить нас щасливими та блаженними, зціливши та *повернувши нас до нашої первісної природи*» (див. також 191 d). Цю саму думку можна знайти в багатьох інших Платонових висловлюваннях, як-от хоча б у «Фі-

лебі» (16 с): «Люди давнини були кращі за нас і жили ближче до богів...» Усе це вказує на те, що наш нещасливий та неблагословенний стан є наслідком розвитку, який робить нас відмінними від нашої первісної природи — нашої «ідеї». Окрім того, воно свідчить, що цей розвиток веде нас геть від стану добра та благості до стану, в якому ці якості втрачено, а отже, такий розвиток означає поглиблення розпаду. Платонова теорія *анамнезу*, згідно з якою всяке знання — це пригадування того, що ми знали колись до свого народження, є частиною тієї самої точки зору: у минулому залишились не тільки добро, справедливість і краса, а й мудрість. Навіть стародавній рух чи зміна кращий, ніж вторинний рух, — згадаймо місце в «Законах», де говориться, що душа — це (895 b) «першопочаток усіх видів руху, який першим зародився серед нерухомих речей... найстародавніший та найпотужніший з усіх рухів» і (966 е) «старший та божественніший за всі речі». (Див. прим. 15 (8) до розділу 3.)

Як зазначалося раніше (див., зокрема, прим. 6 до розділу 3), доктрина історичного та космічного спрямування до розпаду у Платона, певно, поєднується з доктриною історичного та космічного циклу. (Період розпаду, ймовірно, є частиною цього циклу.) *

[4] Див. «Тімей», 91 d-92 b-с. Див. також прим. 6 (7) до розділу 3 та прим. 11 до розділу 11.

[5] Див. початок розділу 2 та прим. 6 (1) до розділу 3. Платон не випадково згадує Гесіодову історію «металів», розглядаючи свою власну теорію історичного розпаду («Держава», 546 е-547 а, надто прим. 39 та 40 до розділу 5). Він, очевидно, хотів показати, наскільки його теорія узгоджується з Гесіодовою і пояснює її.

[6] Історична частина «Законів» міститься в книжках III та IV (див. прим. 6 (5) та (8) до розділу 3). Дві цитати, наведені в тексті, взято з початку цієї частини, тобто із «Законів»,676 а. Згадані тотожні уривки можна знайти в «Державі», 369 b та наст. («Держава виникає...») та 545 d («Що саме може змінити нашу державу...»).

Часто говорять, що «Закони» (та «Політика») мають менш вороже спрямування стосовно демократії, порівняно з «Державою», і слід визнати, що Платонів загальний тон тут і справді не такий ворожий (можливо, це пояснюється внутрішньою силою демократії; див. розділ 10 та початок розділу 11). Втім, єдина практична поступка демократії, яку Платон робить у «Законах»,— це вибори представників політичної влади членами правлячого (тобто військового) класу, а що всі важливі зміни в законах у будь-якому разі заборонено (див., приміром, цитати у прим. 3 до цього розділу), то вона не має великого значення. Головна спрямованість діалогу залишається проспартанською, і ця спрямованість, як видно з Арістотелевої «Політики», II, 6, 17 (1265 b), узгоджується з так званою «змішаною» конституцією. Фактично, якщо вже на те пішло, Платон у «Законах»

ставиться до духу демократії, тобто до ідеї свободи особистості, ще ворожіше, ніж у «Державі». Див., зокрема, текст до прим. 32 та 33 до розділу 6 (тобто «Закони», 739 с та наст. і 942 а та наст.), а також текст до прим. 19—22 до розділу 8 (тобто «Закони», 903 с-909 а). Див. також наступну примітку.

[7] Схоже, саме ця трудність пояснення першої зміни (чи Падіння *людини) змусила Платона переглянути свою теорію «ідей», про що мо*ва йшла у прим. 15 (8) до розділу 3,— а саме, трансформувати «ідеї» в причини та активні сили, здатні змішуватися з деякими іншими «ідеями» (див. «Софіст», 252 е та наст.) і відкидати ті «ідеї», що залишилися («Софіст», 223 с). Таким чином, ідеї перетворилися на щось подібне до богів, на відміну від Платонових тверджень у «Державі» (див. 380 d), де навіть боги закам'яніли в нерухомих та непорушних парменідівських істот. Важливим поворотним пунктом, очевидно, став «Софіст», 248 а-249 с (надто зверніть увагу на те, що «ідея» руху тут не перебуває у спокої). Це перетворення, певно, здатне розв'язувати проблему так званої «третьої людини», бо, якщо «форми» — як у «Тімеї» — є батьками, тоді непотрібна ніяка «третя людина», щоб пояснити їхню подібність до своїх нащадків.

Стосовно відношення «Держави» до «Політика» та «Законів», гадаю, що Платонова спроба у двох останніх з названих діалогів простежити виникнення людського суспільства якомога далі в минуле також пов'язана з проблемою пояснення першої зміни. Те, що усвідомлення зміни досконалої держави пов'язане з труднощами, чітко проголошено ще в «Державі», 546 а. У наступному розділі буде розглянуто Платонову спробу розв'язати цю проблему (див. текст до прим. 37—40 до розділу 5). У «Політику» Платон бере на озброєння теорію космічної катастрофи, що зумовила зміну від Емпедоклова напівциклу любові до нинішнього напівциклу боротьби та чвар. *Платон, здається, відмовляється від цієї думки в «Тімеї»*, щоб замінити її на теорію (що збереглася в «Законах») більш обмежених катастроф, таких як потопи, здатні знищити цивілізації, але неспроможні вплинути на хід справ у Всесвіті. (Можливо, що до такого розв'язання проблеми Платона підштовхнув той факт, що в 373—372 р. до н. е землетрус та повінь змели з лиця землі стародавнє місто Еліду. (Найдавнішу форму суспільства, яку в «Державі» від існуючої спартанської держави відділяв лише один крок, Платон відсуває чимдалі в минуле. Хоча Платон і далі вважає, що перше поселення повинно було бути найкращим містом, тепер він розглядає суспільства, які передували найпершому поселенню, тобто кочові суспільства, суспільства «гірських пастухів». (Див., зокрема, прим. 32 до цього розділу.)

[8] Цитату взято з К. Маркс, Ф. Енгельс. Маніфест Комуністичної партії. Див. A Handbook of Marxism (edited by E. Burns, 1935), p. 22.

[9] Цитату взято з Адамових коментарів до книжки VIII «Держави»; див. Plato's Republic. Ed. by J. Adam, vol. II, p. 198, note to 544 a 3.

[10] Див. «Держава», 544 с.

[11] (1) У протилежність до мого твердження, що Платон, подібно до багатьох соціологів після Конта, намагався накреслити типові стадії соціального розвитку, більшість критиків сприймають Платонову розповідь лише як дещо драматизований виклад суто логічної класифікації типів державного устрою. Але це не лише суперечить Платоновим словам (див. Адамову прим. до «Держави», 544 с 19, op. cit., том II, ст. 199), а й усьому духові Платонової логіки, згідно з якою сутність речі визначається її первісною природою, тобто її історичним походженням. Не слід також забувати, що Платон вживає одне й те саме слово — «genus» — для визначення класу в логічному розумінні та раси — в біологічному розумінні. Логічний «genus» тотожний «расі» в розумінні: «нащадки одного батька». (Пор. з цим прим. 15—20 до розділу 3 та текст, а також прим. 23—24 до розділу 5 і текст, де розглядається рівність *природа-походження-раса*.) Відповідно є всі підстави буквально сприймати все те, що каже Платон, бо якщо навіть Адам був правий, твердячи (loc. cit.), що Платон прагнув дати «логічний порядок», то цей порядок водночас був би для нього порядком типового історичного розвитку. Адамове зауваження (loc. cit.) про те, що цей порядок «насамперед визначається психологічними, а не історичними міркуваннями», на мою думку, обертається проти нього. Адже Адам сам вказує (приміром, op. cit., vol. II, p. 195, note to 543 a ff.), що Платон «скрізь дотримується... аналогії між душею та містом». Згідно з Платоновою теорією душі (яку буде розглянуто в наступному розділі), психологічна історія повинна протікати паралельно із соціальною історією, а гадане протистояння психологічних та історичних міркувань зникає, обертаючись на ще один аргумент на підтримку нашої інтерпретації.

(2) Абсолютно те саме можна відповісти тому, хто стане твердити, наче Платонів порядок державного устрою в своїй основі є не логічним, а етичним, бо в Платоновій філософії етичний порядок (так само, як і естетичний) невіддільний від історичного порядку. У цьому зв'язку можна зауважити, що такий історицистський погляд створює теоретичну основу для Сократового евдемонізму, тобто для теорії про тотожність добра та щастя. У «Державі» (див., зокрема, 580 b) цю теорію розвинуто у доктрині пропорційності добра та щастя або лиха та нещастя. Це цілковито узгоджується з ідеєю, що міра добра, так само як і людського щастя, визначається тим, наскільки людина близька до своєї первісної благословенної природи — досконалої «ідеї» людини. (Той факт, що Платонова теорія в цьому пункті підводить до теоретичного виправдання зовні парадоксальної Сократової доктрини, можливо, допоміг Платону переконати себе

в тому, що він лише розвивав справжнє Сократове вчення. Див. текст до прим. 56—57 до розділу 10.)

(3) Руссо запозичив Платонову класифікацію соціальних інститутів (Ж-Ж. Руссо. «Про суспільний договір», книжка II, розділ VII; книжка III, розділ III та наст., див. також розділ X). Втім, схоже, що Платон не справив на нього безпосереднього впливу, коли Руссо відроджував Платонову ідею примітивного суспільства (див., проте, прим. 1 до розділу 6 та прим. 14 до розділу 9), але прямим наслідком платонівського ренесансу в Італії була знаменита «Аркадія» Я. Санаццаро, котрий відродив Платонову ідею благословенного примітивного суспільства грецьких (дорійських) гірських пастухів. (Про цю Платонову ідею див. текст до прим. 32 до цього розділу.) Отже *романтизм* (див. також розділ 9) історично насправді є нащадком платонізму.

(4) *Важко визначити, наскільки на сучасний історицизм* Конта, Мілля, Гегеля та Маркса вплинула праця Джамбаттіста Віко «Нова наука» (1725); безперечно, що сам Віко перебував під впливом Платона, а також праць Св. Августина «Про боже місто» та Макіавеллі «Міркування з приводу першої декади Тіта Лівія». Як і Платон (див. розділ 5), Віко ототожнював «природу» речі з її походженням (див. *G. Vico*. Opere. Ferrari's second ed., 1852—54, vol. V, p. 99) і вважав, що всі народи повинні пройти один і той самий шлях розвитку, відповідно до одного універсального закону. Отже, можна твердити, що його «народи» (як і гегелівські) — це одна зі сполучних ланок між Платоновими «містами» та «цивілізаціями» Тойнбі.

[12] Див. «Держава», 549 c-d; далі цитуються уривки з «Держави», 550 d-e та 551 a-b.

[13] Див. op. cit., 556 e. (Цей фрагмент слід порівняти з уривком із Фукідіда, III, 82—4, процитованим у розділі 10, текст до прим. 12.) Наступна цитата з op. cit., 557 a.

[14] Про Періклову демократичну програму див. текст до прим. 31 до розділу 10, прим. 17 до розділу 6 та прим. 34 до розділу 10.

[15] Див. *J. Adam*. The Republic of Plato, vol. II, p. 240, note to 559 d 22. (Курсив у другій цитаті мій.) Адам визнає, що «така картина, безперечно, дещо перебільшена, але майже не залишає сумнівів, що, на його думку, вона в основі своїй правдива «на всі часи».

[16] Адам, loc. cit.

[17] Цитату взято з «Держави», 560 d (пор. цю та наступну цитату з англійським перекладом Ліндсея). Наступні дві цитати також з «Держави», 563 a-b та d. (Див. також Адамову прим. до 563 d 25.) Важливо відмітити, що Платон звертається в цих уривках до принципу приватної власності, так безжалісно критикованому в інших місцях «Держави», наче вважає цей принцип незаперечним атрибутом справедливості. Платон,

мабуть, вважав, що, коли придбане майно — це раб, то досить послатися на законне право покупця.

Ще одна нападка на демократію полягає в тому, що вона «топче» принцип виховання, згідно з яким «ніхто не стане доброчесним, якщо його найперші роки не були присвячені шляхетним іграм». («Держава», 558 b; див. переклад Ліндсея; див. прим. 68 до розділу 10.) Див. також критику егалітаризму, процитовану в прим. 14 до розділу 6.

Про Сократове ставлення до своїх молодих співрозмовників див. більшість з ранніх Платонових діалогів, а також «Федон», де описано Сократову «доброзичливість та повагу, з якими він вислуховував критику юнака». Про абсолютно протилежне Платонове ставлення див. текст до прим. 19—21 до розділу 7. Див. також чудові лекції Г. Черніса (*H. Cherniss*. The Riddle of the Early Academy, 1945), зокрема його коментарі до «Парменіда», 135 c-d (ст. ст. 70, 79). Див. прим. 18—21 до розділу 7 та текст. *

[18] Рабство (див. попередню примітку) й афінський рух проти нього будуть далі розглянуті в розділах 5 (прим. 13 та текст), 10 та 11. Див. також прим. 29 до цього розділу. Арістотель, як і Платон, свідчить про ліберальне ставлення афінян до рабів (наприклад, у «Політиці», 1313 b 11, 1319 b 20 та в «Афінській політії», 59, 5). Про це ж говорить Псевдо-Ксенофонт («Афінська політія», 1, 10 та наст.).

[19] Див. «Держава», 577 а та наст., а також коментарі Адама до 577 а 5 та b 12 (op. cit., vol. II, pp. 332 f.). Див. також «Додаток III» (Відповідь критику) наприкінці першого тому, зокрема стор. 330 та наст.

[20] Див. «Держава», 566 е; див. прим. 63 до розділу 10.

[21] Див. «Політик», 301 c-d. Хоча Платон і виділяє шість типів недосконалої держави, він не запроваджує нових термінів. Назви «монархія» (чи «царство») та «аристократія» було вжито в «Державі» (445) стосовно власне найкращої держави, а не відносно порівняно кращих форм недосконалих держав, як це зроблено в «Політику».

[22] Див. «Держава», 544 d.

[23] Див. «Політик», 297 c-d: «Якщо згаданий мною державний устрій — це єдиний справжній оригінал, тоді інші (що є лише «його копіями»; див. 297 b-c) повинні використовувати його закони й записувати їх, бо лише в такий спосіб вони можуть зберегтися». (Див. прим. 3 до цього розділу, а також прим. 18 до розділу 7.) «А будь яке порушення законів слід карати смертю та іншими найсуворішими покараннями. Такий устрій є вкрай справедливим та добрим, хоча, звісно,— він лише другий після найкращого». (Про походження законів див. прим. 32 (1, а) до цього розділу та прим. 12 (2) до розділу 3.) А в уривку 300 е-301 а та наст. читаємо: «Ці нижчі форми державного устрою можуть впритул наблизитися до справжнього державного устрою... якщо будуть додержуватись цих писаних законів та правил... Коли правлять і наслідують справжню «фор-

му» багаті, то такий державний устрій називається аристократією, а якщо вони не прислуховуються до (стародавніх) законів — олігархією» тощо. Важливо відзначити, що для Платона критерієм для класифікації є не абстрактні законність та беззаконня, а збереження стародавніх інституцій первісної чи досконалої держави. (Це суперечить Арістотелевій «Політиці», 1292 a, де головна різниця полягає в тому, чи «верховенствує *закон*», чи, приміром, *юрба*.)

[24] Цей уривок із «Законів», 709 a-714 a містить кілька натяків на «Політика», як-от, 710 d-e, де Платон, услід за Геродотом, III, 80—82, запроваджує принцип класифікації, в основу якого покладено *кількість правителів*. Перелік форм державного устрою наведено в 712 c-d. А в 713 b та наст. викладено міф про досконалу державу, що існувала за часів Кроноса, «якій наслідує найкращий нинішній державний устрій». З огляду на ці алюзії, я майже не сумнівався, що Платон хотів, щоб його теорію придатності тиранії для утопічних експериментів сприйняли як своєрідне продовження того, що він говорив у «Політику» (а відтак і в «Державі»). Цитати в цьому абзаці взято із «Законів», 709 e та 710 c-d. Процитоване раніше зауваження із «Законів» стосується 797 d, яке цитується в тексті до прим. 3 до цього розділу. (Я підтримую думку Е. Інгленда (*E. England*. The Laws of Plato, 1921, vol. II, 258), висловлену ним стосовно цього уривка, що для Платона «*зміна шкодить силі*..будь-якої речі», а отже, і силі зла; але я не погоджуюся з ним, що «зміна від зла», тобто поворот до добра, така вже очевидна, щоб згадувати її як виняток. Вона *не очевидна* з точки зору Платонової доктрини про лиху природу змін. Див. також наступну примітку.)

[25] Див. «Закони», 676 b-c (пор. з 676 a, процитованим у тексті до прим. 6). Попри Платонову доктрину, що «зміна шкідлива» (див. закінчення попередньої примітки), Е. Інгленд трактує ці уривки про зміни та революції, надаючи їм оптимістичного чи прогресивного звучання. Він припускає, що об'єктом Платонових пошуків було те, що ми можемо назвати «таємницею політичної життєздатності». (Див. op. cit., том I, ст. 344.) Він витлумачує уривок, в якому йдеться про пошуки справжньої причини (шкідливої) зміни, як Платонову спробу віднайти «причину та природу *справжнього розвитку* держави, тобто її *посування у напрямку досконалості*». (Курсив Е. Інгленда. Див. том I, ст. 345.) Таке трактування не може бути правильним тому, що обговорюваний уривок являє собою вступ до історії політичного занепаду; втім, таке витлумачення демонструє, наскільки прагнення ідеалізувати Платона і представити його поборником прогресу засліплює навіть такого блискучого критика, не дозволяючи йому помітити власне відкриття, а саме те, що у Платона всяка зміна «шкодить».

[26] Див. «Держава», 545 d (див. також паралельний уривок 465 b). Наступну цитату взято із «Законів», 683 e. (Адам у своєму виданні «Дер-

жави» (том II, ст. 203, прим. до 545 d 21) посилається на цей фрагмент із «Законів».) Інгленд у своєму виданні «Законів» (том I, ст. 360 та наст., прим. до 683 с 5) згадує «Державу», 609 а, але умовчує про 545 d та 465 b, припускаючи, що в «Законах», 683 е згадується «*попереднє* обговорення, або обговорення, наведене в одному із загублених діалогів». Я не розумію, чому Платон не міг послатися на «Державу», вигадавши, наче одна з тем «Держави» обговорювалася персонажами «Законів». За словами Корнфорда, в останніх Платонових діалогах «немає нічого, що підтримувало б ілюзію, наче ці бесіди насправді мали місце», і з ним не можна не погодитись, коли він каже, що Платон «не був рабом власних вигадок». (Див. *F. M. Cornford*. Plato's Cosmology, pp. 4—5.) В. Парето, не посилаючись на Платона, перевідкрив Платонів закон революцій. Див. *V. Pareto*. Treatise on General Sociology,§§ 2054, 2057, 2058. (Наприкінці § 2055 є також виклад теорії необхідності затримання історії.) Руссо також заново відкрив цей закон. (Див. Ж.-Ж. Руссо. Про соціальний договір, книжка III, розділ X.)

[27] (1) Певно, варто зазначити, що Платон зумисно не згадав про неісторичні штрихи найкращої держави і, зокрема, правління філософів у короткому викладі своїх ідей на початку «Тімея» і що в книжці VIII «Держави» він припускає, наче правителі найкращої держави не були втаємничені в піфагорейський містицизм чисел. Див. «Держава», 546 c-d, де говориться про невігластво правителів у цих питаннях. (Див. також Платонове зауваження в «Державі», 543 d-544 а, відповідно до якого найкращу державу, описану в книжці VIII, може перевершити держава, змальована в книжках V—VII, як каже Адамс,— а саме ідеальне занебесне місто.)

У своїй книжці Ф. Корнфорд (*F. M. Cornford*. Plato's Cosmology, p. 6) відтворює структуру та зміст незакінченої Платонової трилогії: «Тімей» — «Критій» — «Гемократ» і показує, як ці діалоги пов'язані з історичною частиною «Законів» (книжка III). На мою думку, така реконструкція є цінною підтримкою моєї теорії, що Платонові уявлення про світ були в основі історичними і його інтерес до того, «як він виник» (і як він руйнується), пов'язані з його теорією «ідей» і насправді засновані на цій теорії. Але якщо це так, тоді немає жодних підстав гадати, що в пізніх книжках «Держави» Платон «розпочав дослідження з питання, як воно (тобто місто) може бути втілене в *майбутньому*, й окреслив можливий занепад міста через нижчі форми політичного устрою» (див. *Cornford*, op. cit., p. 6, курсив мій). Навпаки, книжки VIII та IX «Держави», з огляду на їхню близькість до книжки III «Законів», слід розглядати як спрощений історичний нарис занепаду ідеального міста, який насправді відбувся в *минулому*, і як пояснення виникнення існуючих держав — пояснення аналогічне тій великій меті, що її Платон поставив перед собою в «Тімеї», в незавершеній трилогії та в «Законах».

(2) З приводу мого зауваження, зробленого далі в цьому параграфі, що Платон «напевне знав, що в нього немає потрібних відомостей», див., наприклад, «Закони», 683 d, а також Інглендову прим. до 683 d 2.

(3) До мого зауваження про те, що Платон визнавав закам'янілість чи затриманість форм крітського та спартанського суспільств (а також до мого зауваження в наступному абзаці, що найкраща Платонова держава — це не лише класова держава, а й *кастова держава*), можна додати таке. (Див. також прим. 20 до цього розділу і прим. 24 до розділу 10.)

У *«Законах», 797 d (у вступі до того, що Інгленд назвав «важливою* заявою», процитованому в тексті до прим. 3 до цього розділу) Платон дає ясно зрозуміти, що його крітські та спартанські співрозмовники усвідомлюють «затриманий» характер їхніх соціальних інституцій. Крітянин Клінії наголошує, що йому не терпиться вислухати хоч які докази на захист архаїчного характеру державного устрою. Трохи далі (799 а), в тому ж контексті, робиться пряме посилання на єгипетський спосіб затримання розвитку інституцій, а це чітко вказує на те, що Платон вважав тенденцію до затримання будь-яких соціальних змін спільною для Кріту, Спарти та Єгипту.

У такому контексті мені здається важливим уривок з «Тімея» (див., зокрема, 24 а-b). В цьому уривку Платон намагається показати, (а) що класовий поділ, вкрай подібний до змальованого в «Державі», було запроваджено в Афінах на дуже ранніх стадіях доісторичного розвитку міста і (б) що ці афінські інституції були дуже подібні до кастової системи Єгипту (чиї законсервовані кастові інститути, на думку Платона, було запозичено в його стародавньої афінської держави). Отже, з підтексту видно, що описана Платоном в «Державі» ідеальна стародавня та досконала держава — це кастова держава. Цікаво, що Крантор, перший коментатор «Тімея», який жив лише через два покоління після Платона, повідомляє, що Платона звинуватили у відході від афінської традиції і запозиченні вчення єгиптян. (Див. *Т. Gomperz*. Greek Thinkers, Germ. ed., II, p. 476.) Можливо, Крантор натякає на Ісократового «Бусіріса», цитованого у прим. 3 до розділу 13.

Ще про проблему кастового устрою в «Державі» див. примітки 31 та 32 (I, г) до цього розділу, прим. 40 до розділу 6 та примітки 11—14 до розділу 8. А. Тейлор (*A. E. Taylor*. Plato: The Man and His Work, p. 269 f.) рішуче заперечує, що Платон був прихильником кастової держави.

[28] Див. «Держава», 416 а. Цю проблему буде розглянуто детальніше далі в цьому ж розділі, в тексті до прим. 35. (Про проблему касти, згадану в наступному абзаці, див. прим. 27 (3) та 31 до цього розділу.)

[29] *Стосовно Платонової поради не видавати закони для простих людей* з їхніми «вульгарними базарними сварками» див. «Держава», 425 b-427 a-b і, зокрема, 425 d-e та 427 а. В цих уривках Платон, безперечно, нападає на

афінську демократію та її «поступове, поетапне» законодавство в тому розумінні терміна, що наведено в розділі 9. * Те, що це так, помітив також Ф. Корнфорд (*F. M. Cornford.* The Republic of Plato, 1941). У примітці до фрагмента, в якому Платон вихваляє утопічне будівництво (див. «Держава», 500 d на наст., де Платон рекомендує «очищення полотна» та романтичний радикалізм. Див. прим. 12 до розділу 9 та текст); Корнфорд пише: «Порівняй із сатирою на поступове порпання з реформами в уривку 425 е...» Корнфорду, очевидно, не подобаються поступові реформи, і він, схоже, віддає перевагу Платоновому методу. Але його інтерпретація Платонової мотивації співпадає з моєю. *

Чотири цитати, наведені далі в цьому абзаці, взято з «Держави», 371 d-e, 463 a-b (про «годувальників» та «роботодавців»), 549 а та 471 b-c. Адам зауважує (op. cit., том І, ст. 97, прим. до 371 е 32): «Платон не визнає рабської праці у своєму місті, якщо тільки раби не є варварами». Я згоден, що в «Державі» (469 b-470 c) Платон виступає проти поневолення військовополонених греків, але заохочує (уривок 471b-c) до поневолення варварів греками, а надто громадянами його найкращого міста. (Такої ж думки, схоже, додержується В. Тарн, див. прим. 13 (2) до розділу 15.) Платон запекло нападає на афінський рух проти рабства і наполягає на законних правах на власність, якщо ця власність — раб (див. примітки 17 та 18 до цього розділу). Як доводить третя цитата (див. «Держава», 548 е-549 а), в абзаці, якого стосується ця примітка, Платон не заборонив рабство у своєму найкращому місті. (Див. також «Держава», 590 c-d, де він обстоює вимогу поневолення досконалою людиною грубіянів та плебеїв.) Отож, А. Тейлор неправий, коли двічі твердить (див. *A. E. Taylor.* Plato, 1908 and 1914, pp. 197 and 118), що Платон має на увазі «відсутність класу рабів у суспільстві». Про тотожні Тейлорові погляди (*A. E. Taylor.* Plato: The Man and His Work, 1926) див. закінчення прим. 27 до цього розділу.

Аналіз Платоном рабства в «Політику», на мою думку, роз'яснює його позицію в «Державі». І в цьому діалозі він мало говорить про рабство, хоча й дає чітко зрозуміти, що в місті є раби. (Див. характерне Платонове зауваження, 289 b-c, що про «купівлю свійських тварин, за винятком рабів» вже мовилося раніше, а також не менш характерне зауваження, 309 а, що справжнє царське мистецтво «впрягає в ярмо усіх, хто потопає в неуцтві та заперечує покірність». Причина, через яку Платон мало говорить про рабів, стає цілком зрозумілою з уривка 289 с та наст., а надто 289 d-e. Він не бачить великої різниці між «рабами та іншими слугами», такими як робітники, купці та ремісники (тобто тими, хто заробляє гроші, див. прим. 4 до розділу 11). Раби відрізняються від інших слуг лише тому, що їх «придбали». Іншими словами, Платон вважає себе настільки вищим за людей низькородних, що не хоче принижувати своєї гідності, займаючись такими дрібними відмінностями. Усе це дуже подібне до того, що

ми виявляємо в «Державі», але сказане трохи відвертіше. (Див. також прим. 57 (2) до розділу 8.)

Про Платонове ставлення до рабства в «Законах» див., зокрема, статтю Г. Морроу (*G. R. Morrow*. Plato and Greek Slavery // Mind, New Series, vol. 48, pp. 186—201, 402), в якій подано блискучий критичний аналіз предмета, а також робиться вкрай *справедливий висновок*, хоча, як мені здається, авторові трохи заважають симпатії до Платона. (В статті, можливо, не досить наголошується на тому факті, що за часів Платона рух за відміну рабства був у розпалі; див. прим. 13 до розділу 5.)

[30] Цитату взято з Платонового короткого викладу змісту «Держави» в «Тімеї» (18 c-d). Пор. зауваження про брак новизни в запропонованому Платоном суспільстві жінок та дітей з Адамовим виданням «Держави» (The Republic of Plato. Ed. by J. Adam, vol. I, p. 292 (note to 457 b), p. 308 (note to 463 c 17), pp. 345—355) і з піфагорейськими елементами в Платоновому комунізмі, op. cit., p. 199, note to 416 d 22. (Про дорогоцінні метали див. прим. 24 до розділу 10. Про спільні трапези див. прим. 34 до розділу 6 і про комуністичні принципи Платона та його послідовників див. прим. 29 (2) до розділу 5, а також уривки, згадані там.)

[31] Цитований уривок взято з «Держави», 434 b-c. Вимагаючи встановлення кастової держави, Платон довго вагається, не кажучи вже про «довгу передмову» до уривка, який нас цікавить (і який ми проаналізуємо в розділі 6, див. примітки 24 та 40 до розділу 6). Вперше торкнувшись цього питання в уривку 415 a та наст., Платон говорить так, наче вважає припустимим перехід з нижчих класів до вищих за умови, що в нижчих класах «будуть народжуватися діти з домішками золота та срібла» (415 c), тобто з домішками крові та чеснот вищого класу. Але вже в уривку 434 b-d, і навіть ще чіткіше в 547 a цей дозвіл, по суті, відміняється, і в тому ж фрагменті 547 a всяке змішування металів проголошується нечестивістю, що неминуче призведе до загибелі держави. Див. також примітки 11—14 до розділу 8 (і прим. 27 (3) до цього розділу).

[32] Див. «Політик», 271 e. Про примітивних кочових пастухів та їхніх патріархів мовиться в уривках 677 e-680 e «Законів». Процитований фрагмент — «Закони», 680 e. Цитований далі уривок про народжених землею взято з «Держави», 415 d-e. Заключна цитата параграфа — «Держава», 440 d. На мою думку, слід додати кілька пояснень до зауважень, зроблених у абзаці, якого стосується ця примітка.

(1) У тексті твердиться, що не зовсім зрозуміло, як виникло «поселення». І в «Законах», і в «Державі» ми спершу дізнаємося (див. пункти (а) та (б) далі) про різновид договору чи соціального контракту (про соціальний контракт *див. прим.* 29 *до розділу* 5 *та примітки* 43—54 *до розділу* 6 *і текст*), а згодом (див. пункти (б) та (в) далі) про насильницьке завоювання.

(а) В «Законах» розповідається, що розмаїті племена гірських пастухів

поселилися на рівнинах після того, як об'єдналися у більші військові загони, де закони встановлювалися за згодою чи договором, скріпленим суддями, яких наділили царською владою (див. уривки 681 b та c-d; про походження законів; як його описано в уривку 681 b, див. прим. 17 (2) до розділу 3). Але тут Платон починає хитрувати. Замість того, щоб описати, як ці ватаги оселилися в Греції і як було засновано грецькі міста, Платон перестрибує на Гомерову історію заснування Трої і Троянської війни. Звідти, каже Платон, ахейці повернулися вже під ім'ям дорійців, а «решта розповіді... — це частина історії лакедомонян» (682 e), «бо ми дісталися їхнього поселення» (682 c-683 a). Але ми так нічого і не почули про те, як відбувалося це поселення. Після цього ми читаємо ще один відступ (Платон сам говорить про «покручені стежки міркувань»), і, зрештою, в уривку 683 c-d виявляємо «натяк», про який згадувалося в тексті. Див. пункт (б).

(б) Моє твердження в тексті про те, що Платон натякає нам, що дорійське «оселення» на Пелопоннесі насправді було безжалісним поневоленням, грунтується на «Законах» (683 c-d), де Платон вперше робить зауваження щодо історії Спарти. Платон каже, що веде цю історію від часів, коли цілий Пелопоннес був «практично поневолений» дорійцями. У «Менексені» (справжність якого важко заперечувати; див. прим. 35 до розділу 10) є згадка (245 c) про той факт, що пелопоннесці були «іммігрантами з інших країв» (так переклав Дж. Гроут: див. *J. Grote*. Plato, vol. III, p. 5).

(в) У «Державі», 396 b місто засновують робітники з огляду на переваги, які створюють розділ праці й кооперація, а також у відповідності з теорією соціального контракту.

(г) Втім, далі («Держава», 415 d-e; див. цитату в тексті, до якого відноситься ця примітка), ми виявляємо опис переможного вторгнення воїнів дещо таємничого походження — «народжених землею». У найбільш важливому місці цього опису говориться, що народжені землею повинні роззирнутися довкола і знайти для свого табору найзручніше (дослівно) місце, «щоб тримати жителів у покорі», тобто тримати в покорі тих, хто вже жив у місті, тобто *тримати в покорі мешканців міста*.

(д) У «Політику» (271 a та наст.) ці «народжені землею» ототожнюються з первісними кочовими гірськими пастухами періоду, що передував їхньому оселенню. Див. також згадку про автохтонних (тобто таких, що зароджуються самі) цикад у «Бенкеті», 191 b. а також прим. 6 (4) до розділу 3 та прим. 11 (2) до розділу 8.

(е) Зрештою, складається враження, що Платон досить чітко уявляв собі, як відбувалося дорійське завоювання, яке він з очевидних причин волів тримати під покровом таємниці. До того ж, певно, існували перекази; що вказували на кочове походження войовничих орд поневолювачів.

(2) Стосовно мого зауваження далі по тексту в цьому абзаці про те, що Платон «постійно наголошує» на тій обставині, *що правління подібне до*

догляду за стадом, див. такі фрагменти: «Держава», 343 b, де запроваджується ця думка; 345 с та наст., де у формі порівняння з добрим пастухом вона стає однією з центральних тем дослідження; 375 a-376 в, 404 a, 440 d, 451 b-e, 459 a-460 c та 466 c-d (процитований у прим. 30 до розділу 5), де помічники порівнюються з вівчарками і відповідно розглядається проблема їхнього розведення та виховання; 416 а та наст., де розглядається проблема вовків усередині та за межами держави; далі див. «Політик», де ця думка розвивається на багатьох сторінках, зокрема в уривках 261 d-276 d. Стосовно «Законів» я можу відіслати читачів до фрагмента (694 e), де Платон говорить про Кіра, який надбав для своїх синів «худоби та овець, а також юрби людей та інших тварин». (Див. також «Закони», 735, «Теетет», 174 d.)

(3) Про все це див. також *A. Toynbee*. A Study of History, vol. III, p. 32 (п. 1), де процитовано працю А. Ліб'єра — *A. Lybyer*. The Government of the Ottoman Empire, p. 33 (п. 1), pp. 50—100; див., зокрема, його зауваження про кочівних завойовників (ст. 22), котрі «пасли... людей», та про Платонових «сторожових собак у людській подобі» (p. 94, п. 2). Мене дуже стимулювали блискучі думки Тойнбі, а також те, що багато його зауважень, як мені здається, підтверджують моє трактування, і я поціновую їх тим вище, чим більше, здавалося б, мої фундаментальні припущення розходяться з припущеннями Тойнбі. Я також завдячую Тойнбі багатьма термінами, які вжито в тексті моєї книжки, зокрема, «людське бидло», «людське стадо» та «сторожові собаки в людській подобі».

«Дослідження історії» Тойнбі, на мій погляд, є взірцем того, що я називаю історицизмом. Я не хочу тут багато говорити про мої фундаментальні розходження з його історицизмом, а деякі окремі розбіжності розглянуто в інших місцях цієї книжки (див. примітки 43 та 45 (2) до цього розділу, примітки 7 та 8 до розділу 10 та розділ 24, а також мою критику історицизму Тойнбі в розділі 24 та в моїй праці «Убогість історицизму» (*K. Popper*. The Poverty of Historicism, p. 110 ff.). Втім, у книзі Тойнбі є розмаїття цікавих і стимулюючих ідей. Стосовно Платона я багато в чому згоден із Тойнбі, зокрема, коли він наголошує на тому, що до ідеї найкращої держави Платона надихнув досвід соціальних революцій та його бажання затримати всі зміни і що ця найкраща держава являє собою варіант законсервованої Спарти (котра й справді була затримана у своєму розвитку). Попри ці спільні погляди, навіть у трактуванні Платона є фундаментальні розходження між поглядами Тойнбі та моїми. Тойнбі вважає Платонову найкращу державу типовою (реакційною) утопією, тоді як я витлумачую її, переважно, як спробу відтворити первісну форму суспільства у зв'язку з тим, що я вважаю Платоновою загальною теорією змін. Я також не думаю, що Тойнбі погодиться з моєю інтерпретацією Платонової історії періоду, що передував оселенню, та власне оселення,

яка окреслена в цій примітці та тексті. Тойнбі твердить (op. cit., III, 80), що «спартанське суспільство походило не від кочівників» і наголошує (op. cit., III, 50 ff.) на особливому характері спартанського суспільства, яке, за його словами, було затримане у своєму розвитку завдяки надлюдському зусиллю тримати в покорі своє «людське бидло». Але, на мою думку, такий наголос на особливості ситуації в Спарті утруднює усвідомлення подібності між інституціями Спарти та Кріту, яку Платон вважав разючою («Держава», 544 с.; «Закони», 683 а). Цю подібність, як мені здається, можна пояснити лише затриманістю форм украй стародавніх племінних інституцій, що повинні бути набагато старші, ніж інституції спартанців часів другої Мессінської війни (бл. 650—620 рр. до н.е.; див. Тойнбі, op. cit., III, 53). Оскільки умови виживання інституцій вельми відрізнялися у цих двох місцях, то їхня подібність є сильним аргументом на підтримку гіпотези їхнього примітивізму та спростовує пояснення, що ґрунтується на факторі, характерному лише для одного з двох суспільств.

* Про проблеми дорійського оселення див. книжку Р. Айслера (*R. Eisler*. Caucasia, vol. V, 1928, p. 113, note 84), в якій слово «елліни» перекладено як «селяни», а «греки» — як «пастухи» чи «кочівники». В іншій своїй книжці Айслер показав (*R. Eisler*. Orphisch — Dionisische Mysteriengedanken, 1925, p. 58, note 2), що ідея Бога-Пастира має орфічне пояснення. У тому ж місці згадано «Господніх псів» (Domini Canes). *

[33] Факт, що освіта у Платоновій державі є класовим привілеєм, залишився поза увагою декотрих завзятих теоретиків педагогіки, які приписували Платону ідею надання освіти незалежно від наявності фінансових засобів. Вони не помітили, що зло криється в самій системі класових привілеїв і що порівняно неважливо, чи ґрунтується цей привілей на наявності грошей, чи на якомусь іще критерії визначення належності до правлячого класу. Див. примітки 12 та 13 до розділу 7 та текст. Про носіння зброї див. також «Закони», 753 b.

[34] Див. «Держава», 460 с. (Див. також прим. 31 до цього розділу.) Стосовно Платонової рекомендації інфантициду див. книгу Адама (*J. Adam*, op. cit., vol. I, p. 299, note to 460 c 18; p. 357). Хоч Адам і правильно наполягає на тому, що Платон був прихильником інфантициду, але попри те, що він відмітає через «необґрунтованість» будь-які спроби «заперечувати санкціонування Платоном» такої жахливої практики, він намагається виправдати Платона, вказуючи, що «ця практика широко застосовувалася у Стародавній Греції». Але ж в Афінах такої практики не було. Платон скрізь віддає перевагу спартанським варварству та расизму перед просвіченими Афінами доби Перікла. І саме за цей свій вибір він повинен відповідати. Стосовно гіпотези пояснення спартанської практики див. прим. 7 до розділу 10 і текст, а також перехресні посилання, наведені там.

Подальші цитати в цьому параграфі, в яких схвалюється застосування

принципу розведення тварин до людини, взято з «Держави», 459 b (див. прим. 39 до розділу 8 і текст); цитати, де проводиться аналогія між собаками та воїнами, взято з «Держави», 404 a, 375 a, 376 a-b та 376 b. Див. також прим. 40 (2) до розділу 5, а також наступну примітку до розділу 4.

[35] Два фрагменти, цитовані перед номером примітки, взято з «Держави», 375 b. Наступна цитата — фрагмент 416 a (див. прим. 28 до цього розділу). Решта цитат з фрагмента 375 c-e. Проблема змішування протилежних «природ» чи навіть «форм» (див. примітки 18—20 та 40 (2) до розділу 5 і відповідний текст, а також прим. 39 до розділу 8) є однією з найулюбленіших Платонових тем. (У «Політику», 283 e, а згодом в Арістотеля, вона перетворюється на доктрину серединності.)

[36] Цитати взято з «Держави», 410 c, 410 d, 410 e, 411 e-412 a та 412 b.

[37] У «Законах» (680 b та наст.) Платон і сам іронізує над крітянами, ставлячи їм у провину варварське невігластво в літературі. Це невігластво поширюється навіть на Гомера, якого крітський співрозмовник не знає і про якого каже: «чужоземних поетів мало читають на Кріті». («Але їх читають у Спарті»,— зауважує спартанець.) Про прихильність Платона спартанським звичаям див. також прим. 34 до розділу 6 та текст до прим. 30 до цього розділу.

[38] Про Платонові погляди на ставлення Спарти до людського бидла див. прим. 29 до цього розділу, а також «Державу», 548 e-549 a, де тимократа порівняно з Платоновим братом Главконом: «Він жорстокіший (ніж Главкон) і менш освічений». Продовження цього уривка цитується у тексті до прим. 29.— Фукідід повідомляє (IV, 80) про підступне вбивство двох тисяч ілотів — спартанці відібрали на смерть найкращих ілотів, пообіцявши їм свободу. Майже напевне можна твердити, що Платон добре знав Фукідіда, і до того ж у нього, безперечно, були більш безпосередні джерела інформації.

Про Платонові погляди на занадто поблажливе ставлення до рабів в Афінах див. прим. 18 до цього розділу.

[39] Зважаючи на рішучу антиафінську, а відтак й антигуманну спрямованість «Держави», важко пояснити, чому так багато теоретиків освіти з таким захватом відгукуються про Платонові освітні теорії. На мою думку, є лише три вірогідні пояснення. Або вони не розуміють «Держави», попри її відверту ворожість до тогочасної гуманітарної освіти в Афінах, або вони підпадають під вплив Платонової риторики про політичне значення освіти, як це було з багатьма філософами і навіть музикантами, або має місце і перше, і друге.

Важко також збагнути, як цінителі грецького мистецтва та літератури знаходять натхнення в Платона, котрий, зокрема в книжці X «Держави», розгорнув найлютіший наступ проти всіх без винятку поетів та трагіків, а надто проти Гомера (і навіть Гесіода). Див. «Державу», 600 a, де Платон

ставить Гомера нижче за доброго механіка (котрого він взагалі зневажає, як представника корисливого класу; див. «Державу», 495 е та 590 с, а також прим. 4 до розділу 11); «Державу», 600 с, де Платон ставить Гомера нижче за софістів Протагора та Продіка (див. також *Th. Gomperz*. Greek Thinkers. German ed., vol. II, p. 401); і «Державу», 605 a-b, де поетам просто забороняють заходити до добреурядованого міста.

Це відверте вираження Платонового ставлення, втім, звичайно залишається поза увагою коментаторів, котрі, з іншого боку, ретельно розглядають Платонові зауваження, подібні до тих, які він робить, готуючи свою атаку на Гомера («...хоча любов і повага до Гомера заважають мені висловити те, що я повинен сказати»; «Держава», 595 b). Адам у прим. до 595 b II зауважує на це, що «Платон говорить із щирими почуттями», але, на мою думку, ця Платонова репліка лише ілюструє загальноприйнятий у «Державі» метод, а саме, метод поступок почуттям читачів (див. розділ 10, надто текст до прим. 65) перед тим, як розпочати жорстоку атаку на гуманістичні ідеали.

[40] Про жорстку цензуру, спрямовану на внутрішньокласову дисципліну, див. «Державу», 377 е та наст., а надто 378 с: «Слід переконати охоронців нашого міста, що ніколи жоден із громадян не повинен відчувати ворожість до іншого і що це було б нечестиво». Цікаво, що Платон не відразу запропоновує цей політичний принцип, викладаючи свою теорію цензури в уривку 376 е та наст., а спершу веде мову про правду, красу тощо. Втім, в уривках 595 а та наст. і 605 a-b (див. попередню примітку, а також примітки 18—22 до розділу 7 і текст) цензура стає ще жорсткішою. Про роль цензури див. «Закони», 801 c-d, а також наступну примітку.

Про нехтування Платоном власним принципом («Держава», 410 с-412, див. прим. 36 до цього розділу), згідно з яким музика повинна пом'якшувати людську душу, витісняючи жорстокість, див., зокрема, 399 а та наст., де від музики вимагається, щоб вона не пом'якшувала, а зміцнювала і «годилася для людини войовничої». Див. також наступну прим. пункт (2). Слід усвідомити, що Платон не «забув» про *раніше* проголошений принцип, він знехтував лише тим принципом, до якого мав би привести хід його міркувань.

[41] (1) Про Платонове ставлення до музичних мистецтв, зокрема до власне музики, можна дізнатися, приміром, з «Держави», 397 а, 398 е, 400 а, 410 b, 424 b, 546 d; та з «Законів», 657 е, 673 а, 700 b, 798 d, 801 d, 802 b, 816 с. В основі своїй Платонове ставлення до цієї проблеми полягає в тому, що «слід стерегтися введення нового виду мусичного мистецтва — тут ризикують усім: адже ніде не буває зміни стилів музики без змін у найважливіших державних установленнях.—Так твердить Дамон, і я вірю йому». («Держава», 424 с.) Платон, як завжди, наслідує спартанському взірцеві. Адам (op. cit., vol. I, p. 216, note to 424 с 20, курсив мій,

див. також наведені ним посилання) каже, що «зв'язок між змінами в музиці та політиці... визнавали скрізь у Греції, *але надто* у Спарті, де в Тимофея відібрали ліру за те, що він додав до неї чотири нові струни». Можна не сумніватися, що саме приклад Спарти надихнув Платона, але малоймовірно, що такий підхід до музики був поширений в усій Греції і, зокрема, в Перікловнх Афінах (див. пункт (2) цієї примітки).

(2) У тексті я назвав Платонове ставлення до музики (див., зокрема, «Держава», 398 е та наст.) забобонним та відсталим, порівняно з «більш обізнаними сучасними йому критиками». При цьому я мав на увазі анонімного письменника, ймовірно музиканта, який жив у п'ятому (чи на початку четвертого) столітті до н. е., автора привітання (можливо, промови на відкритті Олімпіади), опублікованого як тринадцятий фрагмент у виданні Гренфела та Ханта (*B. P. Grenfell, A. S. Hunt.* The Hibeh Papyri, 1906, p. 45). Ймовірно, цей автор був одним із тих «музикантів», що «критикували Сократа» (тобто персонажа Платонової «Держави») і про яких згадував Арістотель (у не менш забобонному місці своєї «Політики», 1342, де він повторює більшість Платонових аргументів). Але критика невідомого автора набагато глибша, ніж зауважує Арістотель. Платон (і Арістотель) вважав, що окремі мелодії — надто, «мляві» іонійські та лідійські — роблять людей м'якими та зніженими, тоді як інші — зокрема, дорійські мелодії — роблять їх хоробрими. Такий погляд критикує невідомий автор. «Кажуть,— пише він,— що одні мелодії роблять людей поміркованими, інші — справедливими; одні — героями, інші — боягузами». Анонімний автор блискуче демонструє безглуздість такої точки зору, вказуючи, що окремі найбільш войовничі грецькі племена полюбляють мелодії, що повинні були б виховувати боягузів, а деякі професійні (оперні) співаки, як правило, виконують «героїчні» мелодії, але не стають від цього героями. Цю критику можна було б адресувати й афінському музиканту Дамону, на авторитет якого часто посилається Платон і який був другом Перікла (досить ліберального, щоб терпіти проспартанські Дамонові ідеї в галузі мистецтвознавства). Втім, цю критику можна з успіхом застосувати й до самого Платона. Про Дамона, див Дільс, 5; про гіпотезу стосовно особистості анонімного автора див. ibid., vol. II, p. 334, note.

(3) З огляду на той факт, що я критикую «реакційний» підхід до музики, хочу зауважити, що цим я зовсім не виявляю симпатії до «прогресу» в музиці. На ділі я віддаю перевагу старій музиці (і що вона стародавніша, то краще) і абсолютно не сприймаю сучасну (зокрема, більшість музичних творів, написаних після того, як почав творити Вагнер). Я рішучий противник «футуризму» як у мистецтві, так і в моралі (див. розділ 22 та прим. 19 до розділу 25). Втім, я не хочу накидати іншим свої смаки та своє ставлення до цензури. Любити та ненавидіти, а надто в мистецтві, можна

й без силового тиску законами на те, що ми ненавидимо, або канонізації того, що ми любимо.

[47] Див. «Державу», 537 а та 466 е-467 а.

Книжка О. Колнаї «Війна проти Заходу» (*A. Kolnai*. The War against West, 1938, p. 318) допомогла мені охарактеризувати тоталітарну освіту.

[48] Видатна Платонова теорія, згідно з якою держава, тобто централізована та організована політична влада, виникає шляхом завоювання (поневолення осілих землеробів кочівниками чи мисливцями), була вперше, наскільки мені відомо (якщо відкинути окремі зауваження Макіавеллі), повторена Юмом в його критиці історичного варіанта теорії договору (див. *D. Hume*. Essays, Moral, Political and Literary, vol. II, 1752, Essay XII: Of the Original Contract): «Майже всі уряди,— пише Юм,— що існують нині або залишили слід в історії, первісно були засновані або шляхом узурпації влади, або шляхом завоювання, або мало місце і те, і друге». Юм зазначає, що «людині спритній та сміливій... часто не важко... застосовуючи часом жорстокість, часом обман, встановити свою владу над людьми, кількість яких у сотні разів переважає число її прибічників... Так виникло безліч держав, і саме в цьому полягає їхній *первісний договір*, яким вони так полюбляють хвалитися». Потім цю теорію відродили Ренан (*E. Renan*. What is a Nation? 1882) та Ніцше (*F. Nietzche*. Genealogy of Morals, Germ. ed., 1894, p. 98). Останній пише про походження «держави» (не посилаючись на Юма): «Якась зграя білявих бестій, раса підкорювачів та панів, яка, маючи військову організацію... накладала свої важкі жаскі лапи на населення, що переважало її чисельно... Ось так і виникає «держава» на землі: на мою думку, сентиментальність, котра виводить його початок від «договору», вже мертва». Ця теорія приваблює Ніцше ще й тому, що йому подобаються ці біляві бестії. Не так давно подібні погляди висловили Ф. Оппенгеймер (*F. Oppenheimer*. The State. Transl. by Gitterman, 1914, p. 68), марксист К. Каутський (у книжці «The Materialist Interpretation of History») та В. Маклеод (*W. C. Macleod*. The Origin and History of Politics, 1931). Гадаю, те, про що писали Платон, Ніцше та Юм, і справді могло відбуватися в багатьох, якщо не в усіх випадках. Я маю на увазі лише «держави» в розумінні організованої чи навіть централізованої політичної влади.

Можна згадати, що Тойнбі додержується зовсім іншої теорії. Але перш ніж розглядати її, я хотів би наголосити на тому, що з точки зору антиісторициста ця проблема не має великого значення. Можливо, цікаво досліджувати, як виникали «держави», втім, проблема виникнення не має відношення до соціології держави, як я розумію її, тобто не має відношення до політичної технології (див. розділи 3, 9 та 25).

Теорія Тойнбі не обмежується «державами» в розумінні організованої та централізованої політичної влади. Він розглядає, радше, *«походження цивілізацій»*. Але саме тут і починаються труднощі, бо деякі з його «цивілі-

зацій» є державами (як ми вже бачили), деякі являли собою групи чи послідовності держав, а деякі існували у вигляді суспільств, подібних до ескімоського, не будучи державами. Отже, якщо викликає сумніви виникнення держав за якоюсь єдиною схемою, то тим паче сумнівно, що широкий клас таких різних соціальних явищ, як ранні єгипетська та месопотамська держави та їхні інституції, з одного боку, та ескімоський спосіб життя — з іншого, мали в своїй основі один і той самий еталон.

Втім, зосередимося на описі Тойнбі (*A. Toynbee*. A Study of History, vol. I, p. 305) походження єгипетської та месопотамської «цивілізації». Його теорія полягає в тому, що труднощі життя у ворожих джунглях висувають винахідливих та підприємливих ватажків, які ведуть своїх прибічників у долини, де вони починають обробляти землю та засновувати держави. Ця теорія (в дусі Гегеля та Бергсона) про творчого генія в ролі культурного та політичного вождя здається мені вкрай романтичною. Якщо взяти Єгипет, то насамперед слід шукати коріння кастової системи, яка, на мою думку, ймовірно виникла внаслідок завоювання, як це було в Індії, де кожна нова хвиля завойовників створювала касту вищу за інші, стародавніші. Втім, є й інші аргументи. Сам Тойнбі дотримується досить правдоподібної теорії — а саме, що розведення тварин і надто дресирування виникли на пізнішій, прогресивнішій та важчій стадії розвитку, ніж звичайне землеробство, і що цей прогресивний крок зробили степові кочівники. Та в Єгипті наряду із землеробством ми бачимо й розведення тварин, і те саме можна сказати про більшість ранніх «держав» (втім, здається, є окремі винятки серед держав Американського континенту). Це, певно, має бути ознакою того, що цим державам був притаманний кочовий елемент, а тому цілком ймовірна гіпотеза, що такий елемент був привнесений кочовими завойовниками, котрі нав'язали своє правління, тобто кастове правління, первісному землеробському населенню. Ця теорія розходиться з твердженням Тойнбі (op. cit., III, 23), що створені кочівниками держави, як правило, швидко зникали. Але та обставина, що багато ранніх кастових держав мали розвинене скотарство, вимагає бодай якогось пояснення.

Думку про те, що кочівники чи навіть мисливці складали первісний вищий клас, підтверджує стародавня і досі жива традиція, згідно з якою війна, мисливство та коні є символами паразитичних класів суспільства. Ця традиція склала основу Арістотелевої етики та політики, і, як показали Тойнбі та Веблен (*T. Veblen*. The History of the Leisure Slass), триває досі. До цього можна додати поширені серед скотарів расистські переконання, і зокрема віру в расову вищість панівного класу. Це останнє вірування чітко простежується в кастових державах. Воно було проголошене в творах Платона та Арістотеля, що змусило Тойнбі назвати його «одним із гріхів... нашої доби... абсолютно чужим еллінському генію» (op. cit., III,

93). І хоча багато греків у своєму розвитку переросли расизм, цілком ймовірно, що Платон і Арістотель будували свої теорії на давніх традиціях, надто з огляду на ту обставину, що расові ідеї відігравали значну роль у Стародавній Спарті.

[44] Див. «Закони», 694 а-698 а.

[45] (1) На мою думку, «Занепад Заходу» Шпенглера (*O. Spengler*. Decline of the West) не слід сприймати серйозно. Втім, це — симптом, це — теорія людини, котра вірить у те, що правлячому класу загрожує поразка. Подібно до Платона, Шпенглер намагається показати, що слід винити «світ» з притаманним йому законом занепаду і смерті. І подібно до Платона, він вимагає (у праці «Пруссацтво та соціалізм», яка продовжує «Занепад Заходу») встановлення нового порядку, проведення відчайдушного експерименту, що спрямував би в інший бік сили історії й відродив би прусський правлячий клас шляхом запровадження «соціалізму» чи «комунізму» й економічної помірності.— Стосовно ідей Шпенглера я багато в чому згоден з Л. Нельсоном, який опублікував свій критичний огляд Шпенглерової теорії у книжці під довгою іронічною назвою, початок якої можна перекласти: «Відьмацтво: Прилучення до таємниць мистецтва Освальда Шпенглера передбачати долю та найочевидніший доказ неспростовної правдивості його пророцтв...» і т. д. Гадаю, це справедлива оцінка Шпенглера, і можу додати, що Нельсон був першим, хто виступив проти того, що я назвав історицизмом (наслідуючи тут Кантову критику Гердера; див. розділ 12, прим. 56).

(2) Моя репліка про те, що Шпенглерова праця не остання в низці історій «занепаду та падіння», є натяком, зокрема, на Тойнбі. Праця Тойнбі настільки вища за Шпенглерову, що я вагався, чи варто згадувати їх в одному контексті, втім, ця вищість зумовлена переважно ідейним багатством Тойнбі та його грунтовнішим знанням (яке проявляється в тому, що він не судить, подібно до Шпенглера, одразу про все, що є під сонцем). Але мета і метод дослідження в них однакові — вони типово історицистські (див. мов критику Тойнбі в «Убогості історицизму» — *K. Popper*. The Poverty of Historicism, p. 110). До того ж, цей метод в основі своїй гегельянський (хоча, на мою думку, Тойнбі не усвідомлював цього факту). Його «критерій росту цивілізацій», який полягає у «поступі до самовизначення», чітко засвідчує це, бо дуже вже легко впізнається Гегелів закон поступу до «самосвідомості» та «свободи». (Гегельянством Тойнбі, певно, завдячує Ф. Бредлі, про що свідчать зроблені ним зауваження з приводу поняття «відносин»: «Саме поняття «відносин» між «речами» чи «сутностями» містить... логічну суперечність... Як подолати цю суперечність?» (Я не можу вступати тут у дискусію з приводу проблеми відносин. Втім, я можу догматично твердити, що всі проблеми, пов'язані з відносинами, можна звести простими методами сучасної логіки до проблем власності чи кла-

сів. Інакше кажучи, *немає специфічних філософських труднощів, які стосувалися б відносин.* Згаданий мною метод розробили Н. Вінер та К. Куратовський; див. *W. van O. Quine.* A System of Logistic, 1934, p. 16.)

Тепер я не вірю, що для того, аби відкинути якусь працю, варто лише визначити її належність до певної школи, але у випадку гегельянського історицизму, на мою думку, справи стоять саме так з причин, які буде проаналізовано у другому томі цієї книжки.

Стосовно історицизму Тойнбі я хотів би особливо наголосити на тому, що відчуваю серйозні сумніви щодо того, наче цивілізації народжуються, зростають, руйнуються та вмирають. Я зобов'язаний відмітити цю точку зору, оскільки я сам вживаю окремі терміни, які використовує Тойнбі, говорячи про «зруйнування» та «затримання» розвитку суспільств. Проте я хотів би пояснити, що мій термін «зруйнування» я застосовую не до всіх цивілізацій, а лише до окремого типу явищ — до *почуття* збентеження, пов'язаного з розпадом магічного чи племінного «закритого суспільства». Відповідно, я не вважаю, подібно до Тойнбі, що грецьке суспільство пережило «руйнування» під час Пелопоннеської війни, і виявляю симптоми руйнування, описані Тойнбі, набагато раніше. (Див. примітки 6 та 8 до розділу 10 і текст до них.) Стосовно «затриманих» суспільств, то я вживаю цей термін виключно до тих суспільств, які чіпляються за свої магічні форми, силою закриваючись від впливу відкритого суспільства, або до суспільств, які намагаються *повернутися до племінної клітки.*

І я не думаю, що наша західна цивілізація є лише однією з багатьох. На мою думку, є багато закритих суспільств з найрізноманітнішими долями, але відкрите суспільство може лише просуватися вперед, інакше його затримають і силою повернуть назад до клітки, тобто до звірів. (Див. також розділ 10, надто останню примітку.)

(3) Відносно історій «занепаду та падіння», я можу згадати, що майже всі вони несуть на собі відбиток Гераклітової репліки: «Вони натоптують свої животи, як звірі» та Платонової теорії низьких тваринних інстинктів. Я маю на увазі, що всі вони намагаються показати, що занепад відбувається внаслідок прийняття (правлячим класом) цих «нижчих» стандартів, які нібито є природними для трудящих класів. Іншими словами, викладаючи проблему більш грубо але прямо, ці теорії твердять, що цивілізації, подібні до Перської та Римської імперій, загинули від обжерливості (див. прим. 19 до розділу 10).

ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 5

[1] Говорячи про «зачароване коло», я цитую Дж. Бернета (*J. Burnet*. Greek Philosophy, vol. I, p. 106), який розглядає схожі проблеми. Втім, я не підтримую Бернета в тому, що «в стародавні часи закономірності людського життя усвідомлювалися людьми навіть чіткіше, ніж закономірності природи». Отже, припускається встановлення диференціації, що, на мою думку, характерна для пізнішого періоду, тобто для періоду, коли було розірвано «зачароване коло закону та звичаю». До того ж, природні періоди (зміна пір року тощо; див. прим. 6 до розділу 2, а також Платонів (?) «Епіномій», 987 d та наст.) людство мало збагнути ще на дуже ранніх стадіях свого розвитку. Про розмежування природних та нормативних законів див., зокрема, прим. 18 (4) до цього розділу.

[2] Див. *R. Eisler*. The Royal Art of Astrology. Айслер твердить, що характерні особливості руху планет були витлумачені вавилонськими «клинописцями, котрі створили бібліотеку Ашурбаніпала» (or. cit., p. 288), як такі, що «коряться «законам» чи «рішенням», які правлять небом та землею» (pirishtē shamē u irsiti), проголошеними Богом-Творцем напочатку» (ibid, 232 ff.). Він відзначає (ibid, 288), що ідея «універсальних законів» природи походить від цього «міфологічного... поняття... «законів неба та землі» *.

Щодо фрагмента Геракліта див. Д [5], В 29, а також прим. 7 (2) і 6 до розділу 2 і текст. Див. також працю Бернета, loc. cit., який наводить іншу інтерпретацію, згідно з якою «щойно люди вперше стали помічати регулярні зміни в природі, вони не змогли вигадати для них кращого визначення, ніж Право чи Справедливість... яке власне називало незмінний звичай, що управляв людським життям». Я не вірю, що первісне значення цього терміна було соціальним і лише згодом поширилося на природу. На мою думку, між соціальними та природними закономірностями («порядком») спершу не робили різниці, сприймаючи їх як магічні.

[3] Цю протилежність часом виражають як протилежність між «природою» та «законом» (або «нормою» чи «домовленістю»), часом як протилежність між «природою» та «встановленням» (як-от, нормативних законів), а часом як протилежність між «природою» та «мистецтвом», або між «природним» та «штучним».

Часто твердять (посилаючись на авторитет Діогена Лаертія, 11, 16 та 4), що антитезу між природою та згодою вперше висловив Архелай, про якого говорили, що він був Сократовим учителем. Втім, я гадаю, що в «Законах», 690 b, Платон досить чітко дає зрозуміти, що він вважає автором цієї антитези «фіванського поета Піндара» (див. примітки 10 та 28 до цього розділу). Опріч Піндарових фрагментів, цитованих Платоном (див. також Геродот, III, 38) та окремих Геродотових зауважень (loc. cit.), одним із найперших джерел цієї ідеї можна вважати фрагменти «Про прав-

нув софіста Антисфена, що дійшли до нас (див. примітки 11 та 12 до цього розділу). Згідно з Платоновим «Протагором», першим із софістів схожих поглядів дотримувався Гіппій (див. прим. 13 до цього розділу). Втім, найбільш впливовим розглядом проблеми ми, певно, завдячуємо самому Протагорові, хоча він, ймовірно, вживав іншу термінологію. (Можна згадати, що Демокріт застосовував цю антитезу до таких суспільних «інституцій», як мова. Платон вчинив так само у «Кратилі», наприклад в уривку 384 е.)

[4] Дуже схожу точку зору можна виявити в статті Б. Рассела «Культ вільної людини» (*B. Russel.* Free Man's Worship // Mysticism and Logic), а також в останньому розділі книжки Ч. Шеррінгтона (*C. Sherrington.* Man and His Nature).

[5] (1) Позитивісти, звісно, відкажуть, що причина неможливості вивести норми з фактуальних тверджень криється в тому, що ці норми не мають *значення*. Втім, це доводить *лише* те, що (як і Л. Віттенштайн у «Логіко-філософському трактаті» (вони визначають термін значення» такою мірою довільно, що тільки фактуальні твердження мають значення. (Див. також мою «Логіку наукового відкриття» — *K. Popper.* The Logic of Scientific Discovery, p. 35 ff, 51 ff.) Послідовники «психологізму», навпаки, спробують пояснити імперативні висловлювання вираженням емоцій, норми — звичаями, а стандарти — точками зору. І хоча звичка не красти, безперечно, є фактом, все-таки необхідно, як пояснюється в тексті, розрізняти цей факт та *відповідні норми*. Щодо *логіки* норм я цілком згоден із більшістю поглядів К. Менгера, висловлених ним у своїй книжці (див. *K. Menger.* Moral, Wille und Weltgestaltung, 1935). На мою думку, він одним із перших розробив основи *логіки норм*. Я міг би, певне, висловити тут свою думку, що небажання визнавати за нормами важливе значення та неможливість їхнього зведення до фактів є одним із головних джерел інтелектуальної — і не лише — слабкості наших сучасних «прогресивних» кіл.

(2) Стосовно мого твердження про неможливість виведення речення, яке виражає норму чи рішення, з речення, що констатує факт, можна додати таке. Аналізуючи відношення між реченнями та фактами, ми входимо до області логічних досліджень, яку А. Тарський назвав «семантикою» (див. прим. 29 до розділу 3 і прим. 23 до розділу 8). Одним із фундаментальних понять семантики є поняття «правди». Тарський показав, що можна (всередині того, що Р. Карнап назвав «семантичною системою») вивести описове твердження «Наполеон помер на Св. Єлені» з твердження «Містер А. повідомив, що Наполеон помер на Св. Єлені», поєднаного з дальшим твердженням, що сказане містером А. було *правдою*. (І якщо ми станемо вживати термін «факт» настільки широко, що фактом для нас буде не лише обставина, описана в реченні, а й той *факт, що це речення — правдиве*, тоді ми могли б навіть сказати, що вивести твердження «Напо-

леон помер на Св. Єлені» можна з тих двох «фактів», що містер А. сказав це і що він сказав правду.) Відтак немає причин, які завадили б нам застосувати аналогічний хід думок до царини норм. Ми могли б запровадити, у відповідності з поняттям правди, поняття *законності чи правомірності* норми. Це означало б, що певну норму можна вивести (у своєрідній семантиці норм) з речення, в якому стверджується законність чи правдивість норми. Іншими кажучи, норма чи заповідь «Не вкради» вважатиметься еквівалентною твердженню «Норма «Не вкради» правомірна». (І знов, якщо ми вживаємо термін «факт» у такому широкому значенні, щоб говорити про *факт правомірності* норми, то й норми можна буде виводити з фактів. Утім, це не порушує правильність наших міркувань, наведених у тексті, оскільки ми говорили виключно про неможливість виведення норм із психологічних, соціологічних чи якихось іще несемантичних фактів.)

* (3) Вперше розглядаючи ці проблеми, я говорив про норми чи рішення, але не згадував про рекомендації чи пропозиції. Пораду поговорити про «пропозиції» я дістав зі статті Л. Дж. Рассела (*L. J. Russel*. Propositions and Proposals // Library of the Tenth International Congress of Philosophy, Amsterdam, August, 11—18, 1948, vol. I, Proceedings of the Congress). У цій важливій статті автор відділяє фактуальні твердження чи «пропозиції» від рекомендацій обрати якусь лінію поведінки (певну політику, певні норми чи певні цілі), які він називає «порадами» чи «рекомендаціями». Велика перевага такої термінології, як відомо, полягає в тому, що можна *обговорювати* пропозицію, тоді як не зовсім зрозуміло, яким чином і в якому розумінні можна обговорювати рішення чи норму. Отже той, хто говорить про «норми» чи «рішення», схильний підтримувати тих, хто каже, що такі речі не обговорюють (тобто вони або вищі цього, як вважають окремі догматичні теологи та метафізики, або — будучи безглуздими — не варті цього, як можуть твердити деякі позитивісти).

Запозичивши Расселову термінологію, ми могли б сказати, що пропозиція *стверджується* (а гіпотеза *приймається*), тоді як рекомендація чи план *схвалюється*, а отже, слід відрізняти *факт схвалення* від самих *рекомендацій та планів*.

Наша дуалістична теза, таким чином, перетворюється на тезу, згідно з якою рекомендації та плани не можна звести до фактів (чи ствердження фактів, чи до пропозицій), хоч вони й стосуються фактів. *

[6] Див. також останню примітку (71) до розділу 10.

Хоча моя власна позиція, як мені здається, досить чітко виражена в тексті, я хотів би коротко сформулювати те, що, на мою думку, є найважливішими принципами гуманістичної та егалітарної етики.

(1) Терпимість до всіх, хто сам є толерантним і не пропагує нетерпимість. (Щодо цього винятку див. примітки 4 та 6 розділу 7.) З цього

принципу витікає, що до моральних рішень інших людей слід ставитися з повагою, поки ці рішення не суперечать принципу толерантності.

(2) Визнання того, що всяка моральна необхідність спирається на необхідність страждання чи болю. З цієї причини я пропоную замінити утилітарну формулу «Прагнути щастя для найбільшого числа людей» або, коротше, «Примножувати щастя», на формулу «Якнайменше страждань для всіх, якщо їх можна уникнути», або, коротше, «Зменшувати страждання». Така проста формула, як мені здається, може стати одним із фундаментальних принципів (звісно, не єдиним) державної політики. (Принцип «Примножувати щастя», навпаки, на мою думку, здатен породити милосердну диктатуру.) Слід усвідомити, що з моральної точки зору страждання та щастя не можна трактувати як симетричні поняття, тобто, сприяння щастю є у будь-якому разі менш важливим завданням порівняно з наданням допомоги тим, хто страждає, і намаганнями запобігти стражданням. (Останньому завданню важко закинути «потурання смакам», тоді як примноження щастя — це здебільшого справа смаку.) Див. також прим. 2 до розділу 9.

(3) Боротьба проти тиранії, або інакше кажучи, намагання захистити інші принципи за допомогою інституційних засобів законодавства, а не через доброзичливість владної особи. (Див. параграф II розділу 7.)

[7] Див. *J. Burnet*. Greek Philosophy, vol. I, p. 117.— Протагорову доктрину, про яку мовиться у цьому абзаці, викладено у Платоновому діалозі «Протагор», 322 а та наст. Див. також «Теетет», зокрема 172 b (див. також прим. 27 до цього розділу).

Ось як, певно, можна коротко виразити різницю між вченнями Платона та Протагора:

(Платонове вчення.) У світі є певний, притаманний йому «природний» порядок справедливості, тобто первісний порядок, за яким було створено природу. Ось чому минуле — це добро, а будь-який розвиток, що веде до нових норм, — зло.

(Протагорове вчення.) У цьому світі моральною істотою є людина. Природа не є ані моральною, ані аморальною. Ось чому людина може поліпшувати цей світ.— Ймовірно, що на Протагора вплинув Ксенофан, який одним із перших виразив ставлення до відкритого суспільства і критикував Гесіодів історичний песимізм: «Боги спочатку не відкрили людині всього, та з часом вона в пошуках віднайде найкраще». (Див. Д [5], 18.) Очевидно, Платонів небіж та послідовник Спевсіпп повернувся до цієї прогресивної думки (див. Арістотель. «Метафізика», 1072 b 30, а також прим. до розділу 11), а слідом за ним і Академія зайняла ліберальнішу позицію в галузі політики.

Стосовно ставлення Протагорової доктрини до релігійних догм можна зауважити, що, на його думку, Бог проявляв себе через людину. На мою

думку, така його позиція зовсім не суперечить християнству. Для порівняння наведу хоча б вислів К. Барта (*K. Barth*. Credo, 1936, p. 188): «Біблія — це людський документ» (тобто людина — це знаряддя Бога).

[8] Обстоювання Сократом автономії етики (тісто пов'язане з його упертим нехтуванням проблемами природи) знайшло свій вираз, зокрема, в його доктрині самодостатності або автаркії «доброчесного» індивіда. Далі буде показано, що ця теорія суперечить Платоновим поглядам на особистість. Див., зокрема, примітки 25 до цього розділу та 36 до наступного і текст. (Див. також прим. 56 до розділу 10.)

[9] Ми не можемо створити інституцій, що діяли б незалежно від того, які люди в них «працюють». Стосовно цих проблем див. розділ 7 (текст до приміток 7—8, 22—23), і надто розділ 9.

[10] Про те, як Платон розглядає Піндарів натуралізм, див. «Горгій», 484 b, 488 b, «Закони», 690 d (уривок цитується далі в цьому ж розділі, див. прим. 28), 714 e-715 a і 890 a-b. (Див. також Адамову примітку до «Держави», 359 c 20.)

[11] Антифонт вживає термін, який я, розглядаючи Платонове та Парменідове вчення, переклав як «обманливе судження», і який він протиставить «правді» (див. прим. 15 до розділу 3). Див. також переклад Е. Баркера у його книзі (*E. Barker*. Greek Political Theory, vol. I: Plato and his Predecessors, 1918, p. 83).

[12] Див. Антифонт. «Про правду». Див. також *Barker*, op. cit., pp. 83—85, і наступну примітку, пункт (2).

[13] Платон цитує Гіппія у «Протагорі», 337 e. Щодо чотирьох наведених далі цитат див.: (1) Евріпід. «Іон», 854 та наст.; (2) Евріпід. «Фінікіянки», 538; див. також книги Т. Гомперца (*Th. Gomperz*. Greek Thinkers, Germ. ed., vol. I, p. 325) та Е. Баркера (op. cit., 75); (3) Алкідамову промову в «Риториці» Арістотеля, I, 13, 1373 b 18; (4) Лікофронові слова в Арістотелевих «Фрагментах», 91 (див. також Псевдо-Плутарх. «Про доблесть», 18. 2). Про Афінський рух проти рабства див. текст до прим. 18 до розділу 4 та прим. 29 (з подальшими посиланнями) до того ж розділу, а також прим. 18 до розділу 10 і Додаток III (Відповідь критику), зокрема ст. 330 та наст.

(1) Варто відзначити, що більшість платоніків не виявляють симпатії до егалітарного руху. Баркер, приміром, присвятив його аналізу розділ під назвою «Загальне іконоборство» (op. cit., 75). Див. також другий уривок із книжки *G. Field*. Plato, що цитується в тексті до прим. 3 до розділу 6. Цим браком симпатії вони, безперечно, завдячують впливу Платона.

(2) Про Платонів та Арістотелів антиегалітаризм, згаданий у наступному абзаці, див. також, зокрема, у прим. 49 (і тексті) до розділу 8 та примітки 3—4 (і текст) до розділу 11.

Цей антиегалітаризм та його руйнівні наслідки яскраво охарактеризував

В. Тарн у своїй блискучій статті «Александр Великий та єдність людства» (*W. Tarn.* Alexander the Great and the Unity of Mankind, Proc. of the Brit, Acad., XIX, 1933, p. 123 f.). Тарн визнає, що у п'ятому ст. до н.е. міг існувати рух до «чогось кращого, ніж квапливий та важкий поділ на греків та варварів. Втім,—зауважує він,— цей рух не мав значення для історії, оскільки *будь-яка думка в цьому напрямку придушувалася філософами-ідеалістами.* Погляди Платона та Арістотеля не викликають сумнівів. Платон твердив, що всі варвари є ворогами греків від природи і що проти них слід вести війну аж до їхнього... поневолення. За словами Арістотеля, всі варвари — природні раби...» (p. 124, курсив мій). Я цілком підтримую зроблену Тарном оцінку згубного антигуманістичного впливу філософів-ідеалістів, тобто Платона та Арістотеля. Я також погоджуюсь із наголошенням Тарном на величезному значенні егалітаризму, ідеї єдності людства (див. op. cit., p. 174). Головний пункт, у якому я не можу цілком погодитись із Тарном,— це його оцінка егалітарного руху п'ятого сторіччя та ранніх циніків. Він може бути правим, а може й помилятися, твердячи, що історичний вплив цих рухів був незначним порівняно із впливом Александра. Втім, гадаю, що він поцінував би ці рухи значно вище, якби тільки простежив паралелі між комполітизмом та рухом за заборону рабства. Паралелізм у відносинах *греки — варвари* та *вільні — раби* чітко видний із наведеної тут цитати Тарна, а якби ми зважили незаперечну силу аболіціоністського руху (див., зокрема, прим. 18 до розділу 4), то розпорошені зауваження проти поділу на греків та варварів набрали б набагато важливішого значення. Див. також Арістотель. «Політика», III, 5, 7 (1278 a); IV (VI), 4, 16 (1319 b) і III, 2, 2 (1275 b). Див. також прим. 48 до розділу 8 та посилання на Бадіана наприкінці цієї примітки.

[14] Про тему «назад до звірів» див. розділ 10, прим. 71 і текст.

[15] Про Сократову доктрину душі див. текст до прим. 44 до розділу 10.

[16] Термін «природне право» в його егалітарному розумінні прийшов до Риму через стоїків (тут слід розглянути вплив Антисфена, див. прим. 48 до розділу 8) і був популяризований через римське право (див. Institutiones, II, 2, 2; I, 2,2). Цей термін вживав і Фома Аквінський (Summa, II, 91, 2). Плутанина у використанні терміна «природне право» сучасними послідовниками Фоми Аквінського викликає жаль, так само як і їхня неувага до егалітаризму.

[17] Моністична тенденція, що спершу вела до спроби витлумачити норми як природні, нещодавно призвела до спроби у протилежному напрямку — а саме, до витлумачення природних законів як конвенціональних. Такий (фізичний) різновид конвенціоналізму Пуанкаре засновував на визнанні конвенціонального чи вербального характеру визначень. Пуанкаре, а згодом Едінгтон, відмічали, що ми визначаємо природних рабів за законами, яким вони коряться. Звідси робиться висновок, що ці закони, тобто закони

природи, є визначеннями, тобто вербальними домовленостями. Див. лист Едінгтона до журналу «Nature» (№ 148, 1941, p. 141): «Елементи (фізичної теорії)... можна визначити лише... за законами, яким вони коряться,— а відтак ми виявляємо, що женемося за власним хвостом всередині суто формальної системи».— Аналіз та критику цієї форми конвенціоналізму наведено у моїй книжці «Логіка наукового відкриття» (*K. Popper*, The Logic of Scientific Discovery, p. 78).

[18] (1) Сподівання виявити певні аргументи чи теорію, які б дозволили скинути з себе частину відповідальності, на мою думку, є одним із головних мотивів «наукової» етики. «Наукова» етика у своїй неприкритості є вкрай дивовижним соціальним явищем. У чому полягає її мета? У тому, щоб вказувати нам, що робити, тобто створити кодекс норм на науковій основі, і тоді нам буде варто лише знайти в кодексі відповідник норми, коли перед нами постає важкий моральний вибір? Очевидно, що це було б абсурдом, не кажучи вже про те, що якби це взагалі можна було здійснити, то це зняло б усяку особисту відповідальність, а відтак зруйнувало би й саму мораль. Чи, можливо, така теорія створить науково обгрунтовані критерії правди та брехливості моральних суджень, тобто суджень, що включають такі поняття, як «добрий» чи «поганий»? Але ж цілком зрозуміло, що моральні *судження* абсолютно безвідносні. Лише пліткарі полюбляють судити людей та їхні вчинки. Заповідь «Не суди» здається декому з нас одним із основоположних законів гуманістичної моралі, на який досі мало зважали. (Ми змушені роззброювати та ув'язнювати злочинця, щоб не дати йому повторювати свої злочини, але занадто бурхливе моральне судження і надто моральне обурення завжди є ознакою лицемірства та фарисейства.) Отже, етика моральних суджень була б не лише недоречною, але, по суті, й аморальною. Надзвичайна важливість моральних проблем, безперечно, спирається на ту обставину, що ми здатні діяти відповідно до розумного передбачення майбутнього і що ми можемо запитувати себе, яку мету ми переслідуємо, тобто, як ми повинні діяти.

Майже всі моралісти, котрі досліджували проблему того, як ми повинні чинити (за можливим винятком Канта), спробували розв'язати її, посилаючись або на «природу людини» (як учинив навіть Кант, пославшись на людський розум), або на природу «добра». Перший із цих шляхів нікуди нас не приведе, оскільки всі наші можливі дії засновуються на «людській природі», а відтак сама проблема етики повинна бути сформульована через питання, які елементи людської природи слід схвалювати та розвивати, а які її вади слід тлумити чи контролювати. Але й другий шлях теж нікуди не веде, бо аналізуючи «добро» у формі твердження: «Добро — це ось таке й таке» (або «ось таке й таке є добром»), нас завжди збиватиме з пантелику запитання «То й що? Яким боком це мене зачіпає?» Тільки якщо слово «добро» вживається нами в етичному розумінні, тобто тоді, коли воно

визначає те, «що я повинен робити», лише тоді я можу виснувати з формули «х — це добро», що я мушу робити х. Інакше кажучи, якщо слово «добро» повинно мати хоч якесь етичне значення, тоді його слід визначити як «те, що я мушу робити (або те, чому я повинен сприяти)». Втім, у такому разі, усе значення слова вичерпується реченням, яке його визначає, і цим реченням можна замінити його у будь-якому контексті. Ось чому запровадження терміна «добро» не допоможе нам розв'язати порушену проблему. (Див. також прим. 49 (3) до розділу 11.)

Таким чином, усі суперечки про визначення добра чи про можливість його визначення марні. Вони лише демонструють віддаленість «наукової» етики від нагальних проблем морального життя. І, отже, вони вказують на те, що «наукова» етика є спробою втечі, втечі від реалій морального життя, тобто від нашої моральної відповідальності. (З огляду на ці міркування, не викликає подиву те, що зародження «наукової» етики — у формі етичного натуралізму — співпадає в часі з тим, що можна назвати відкриттям особистої відповідальності. Пор. з тим, що говориться в розділі 10, текст до приміток 27—38 та 55—57 про відкрите суспільство та Велике покоління.)

(2) У цьому зв'язку, можливо, варто згадати про окрему форму втечі від відповідальності, притаманну, зокрема, юридичному позитивізму гегельянської школи, а також тісно пов'язаному з ним спірітуальному натуралізму. Те, що ця проблема досі не втратила свого значення, видно з тієї обставини, що навіть такий блискучий автор як Катлін у такому важливому питанні (а також і в багатьох інших) підтримує Гегеля. Мій аналіз буде проведено у формі критики аргументів Катліна на користь спірітуального натуралізму і проти розмежування природних та нормативних законів (див. *G. Catlin*. A Study of the Principles of Politics, 1930, pp. 96—99).

Катлін починає з роз'яснення різниці між законами природи і «законами... які встановлюються людьми-законодавцями», а далі визнає, що на перший погляд фраза «природний закон», застосовно до норм, «може видатися відверто ненауковою, оскільки вона начебто не здатна розрізнити людські закони, що запроваджуються насильственим шляхом і фізичні закони, які неможливо порушити». Але далі він намагається довести, що це лише *видимість* і що наша критика такого застосування терміна «природний закон» була «занадто кваппивою». Після цього він переходить до твердження абсолютно в дусі спірітуального натуралізму, тобто до розмежування «розумних» законів, які відповідають природі, та решти: «Розумний закон, відтак, формулює суспільні тенденції чи, коротше кажучи, є аналогічним «законам природи», які має «відкривати» політологія. Ось чому розумний закон радше відкривають, а не створюють. Це — аналог природного соціального закону» (тобто те, що я назвав «соціологічними

законами»; див. текст до прим. 8 до цього розділу). І завершує він твердженням, що в міру того, як правова система ставатиме дедалі раціональнішою, її норми «втратять характерні риси довільних розпоряджень і стануть лише висновками на основі первісних соціальних законів» (тобто того, що я назвав «соціологічними законами»).

(3) Це зовсім очевидне твердження спіритуального натуралізму. Його критика тим більше важлива, що Катлін об'єднує свою доктрину з теорією «соціальної інженерії», що на перший погляд може здатися схожою на ту, яку я обстоюю в цій книжці (див. текст до прим. 9 до розділу 3 і текст до приміток 1—3 та 8—11 до розділу 9). Перш ніж починати розгляд Катлінової точки зору, я хочу пояснити, чому, на мою думку, вона підрядна Гегелевому позитивізму. Таке пояснення потрібне, оскільки Катлін застосовує свій натуралізм для розмежування «розумних» та «нерозумних» законів, а іншими словами, для розмежування «справедливих» та «несправедливих» законів, а таке розмежування зовсім не схоже на позитивізм, тобто визнання чинних законів єдиним стандартом справедливості. Попри все це я вважаю, що погляди Катліна дуже близькі до позитивізму, бо він вірить, що лише «розумні» закони можуть бути ефективними, а отже, «існують» у суто гегелівському розумінні. Катлін твердить, що, якщо наш правовий кодекс не «розумний», тобто не відповідає законам людської природи, то «він чинний лише на папері». Таке твердження є суто позитивістським, оскільки дозволяє нам зробити висновок, що є певний кодекс, який чинний не лише на папері, а з успіхом втілюється в життя, тобто «розумний» кодекс. Інакше кажучи, всяке наше законодавство, що чинне не лише на папері, відповідає людській природі, а отже — справедливе.

(4) Тепер я хотів би перейти до короткого критичного розгляду аргументів, запропонованих Катліном проти розмежування (а) непорушних законів природи і (б) нормативних законів, запроваджених людиною, тобто насаджуваних за допомогою санкцій — розмежування, яке він сам спершу чітко проводить. Катлінова аргументація подвійна. Він показує ($а^1$), що закони природи також є штучними у певному розумінні, і їх у певному розумінні можна порушити, і ($б^1$), що у певному смислі нормативні закони є непорушними. Я розпочну з аргументу ($а^1$): «Природні фізичні закони,— пише Катлін,— це не сирі факти, а раціоналістичне пояснення фізичного світу, яке зумовлене або діяльністю людини, або внутрішньою раціональністю та упорядкованістю світу». Після цього він доводить, що закони природи можна «скасувати», якщо «свіжі факти» змусять нас виправити закон. Ось моя відповідь на цей доказ. Твердження, в якому ми намагаємося сформулювати закон природи, звісно, є штучним. Ми *створюємо* гіпотезу, згідно з якою існує певна незмінна закономірність, тобто ми описуємо гадану закономірність через твердження природного закону. Втім, як науковці, ми готові до того, що природа може

спростувати наше твердження, ми готові виправити закон, якщо свіжі факти, які суперечать нашій гіпотезі, доведуть, що *наш гаданий закон був не законом, оскільки його було порушено.* Інакше кажучи, приймаючи спростування, зроблене природою, науковець показує, що він додержується гіпотези лише доти, доки вона не виявляється помилковою, чи, іншими словами, він розглядає закон природи як непорушне правило, оскільки факт порушення правила він вважає доказом того, що запропонована ним гіпотеза не формулює закон природи. Далі, хоча гіпотеза є штучною, ми можемо виявитися нездатними запобігти її помилковості. Це доводить, що, створюючи гіпотезу, ми не створюємо регулярність, яку ця гіпотеза повинна описувати (хоча й створюємо нове коло проблем і можемо запропонувати нові спостереження та інтерпретації). (б [1]) «Неправда,— каже Катлін,— що злочинець «порушує» закон, виконуючи заборонену дію... Закон не твердить: «ти не можеш», він каже: «ти не повинен, бо інакше будеш покараний»...— І далі Катлін говорить:— Як наказ, цей припис можна порушити, але як закон — у справжньому розумінні цього слова — його можна порушити лише тоді, коли таке порушення не потягне за собою покарання... Мірою того як закон вдосконалюється, а передбачені ним санкції виконуються... він наближається до фізичного закону». Відповісти на це просто. В якому б смислі ми не говорили про «порушення», юридичний закон *можна* порушити; наприклад, його можуть порушити державні службовці, які відмовляються накласти покарання на злочинця. І навіть у державі, де всі санкції фактично виконуються, офіційні особи могли б, якби забажали, завадити виконанню санкцій і, отже, «порушити» закон у тому розумінні слова, яке вкладає в нього Катлін. (Те, що вони при цьому в такий спосіб «порушили» б закон у звичайному розумінні цього слова, тобто що вони самі стануть злочинцями і зрештою можуть бути покарані,— це вже інше питання.) Інакше кажучи, нормативні закони завжди запроваджуються *людьми* через застосування санкцій, а отже, докорінно відрізняються від гіпотез. Ми можемо законодавчо заборонити вбивства чи прояви милосердя, обман чи чесніть, справедливість чи несправедливість. Але ми не здатні примусити Сонце зійти з орбіти. І жодні аргументи не перекриють цієї прірви.

[19] Про «природу щастя та нещастя» мовиться в «Теететі», 175 с. Про тісний зв'язок між «природою» та «формою» чи «ідеєю» див., зокрема, «Держава», 587 a-d, де Платон вперше розглядає «форму» чи «ідею» ліжка, а потім посилається на нього як на «ліжко, що існує за природою, і на ліжко, створене Богом» (597 b).У тому ж місці він пропонує відповідне розрізнення між «штучним» (чи «виробом», який є «імітацією») і «справжнім». Див. також прим. Адама до «Держави», 597 b 10 (з наведеною там цитатою з Бернета) і примітки до 476 b 13, 501 b 9, *525* b 15, а також «Теетет», 174 b (і Корнфордову прим. 1 до ст. 85 у книжці *F. M. Cor-*

nford. Plato's Theory of Knowledge). Див. також Арістотель. «Метафізика», 1015 a 14.

[20] Щодо Платонових нападок на мистецтво див. останню книжку «Держави» і, зокрема, уривки 600 a-605 b, згадані у прим. 39 до розділу 4.

[21] Див. примітки 11, 12 та 13 до цього розділу і текст. Моє твердження про те, що Платон принаймні частково погоджується з Антифонтовими натуралістичними теоріями (хоча, звісно, не підтримує його егалітаризму), багатьом може видатися дивним, зокрема читачам Баркера, op. cit. Ще більше їх може здивувати думка, що головна різниця між ними була не стільки теоретичною, скільки моральною, і що з точки зору моралі правий був Антифонт, а не Платон принаймні з огляду на їхнє ставлення до егалітаризму. (Про те, що Платон підтримував Антифонтів принцип, згідно з яким природа справжня і справедлива, див. текст до приміток 23, 28 та 30 до цього розділу.)

[22] Ці цитати взято із «Софіста», 266 b та 265 e. Але цей фрагмент містить також 265 c, критику (аналогічну тій, що є в «Законах», і процитовану у тексті до прим. 23 і 30 до цього розділу) того, що можна описати як матеріалістичне тлумачення натуралізму, якої, певно, дотримувався Антифонт. Я маю на увазі «вірування... що природа... породжує без втручання розуму».

[23] Див. «Закони», 892 a та c. Про доктрину спорідненості душі та «ідей» див. також прим. 15 (8) до розділу 3. Про спорідненість «природ» та «душ» див. Арістотель, «Метафізика», 1015 a 14, процитовані уривки із «Законів» і фрагмент 896 d-e: «душа живе у всьому, що рухається...»

Порівняйте ці фрагменти також із тими, де «природа» і «душа» незаперечно вживаються як синоніми: «Держава», 485 a-485 e-486 a та d, 486 b («природа»); 486 b та d («душа»), 490 e-491 a («природа» та «душа»), 491 b («природа» та «душа») і багато інших (див. також прим. Адама до 370 a 7). Про спорідненість «природи», «душі» та «раси» див. 501 e, де вирази «філософські натури» чи «душі» в аналогічних фрагментах заміннюються на вираз «раса філософів».

Є також спорідненість між «душею» чи «природою» та соціальним класом чи кастою, див., наприклад, «Держава», 435 b. Зв'язок між кастою і расою є фундаментальним, бо від самого початку (415 a) Платон ототожнює касту з расою.

«Природа» вживається у значенні «талант» чи «стан душі» в «Законах», 648 d, 650 b, 655 e, 710 b, 766 a, 875 c. Первісність чи вищість природи над мистецтвом проголошується в «Законах», 889 a та наст. Про «природне» в розумінні «правильне» чи «справжнє» див. «Закони», 689 d та 818 e відповідно.

[24] Див. фрагменти, процитовані у прим. 32 (1) (a) та (в) до розділу 4.

[25] Сократова доктрина автаркії згадується у «Державі», 387 e (див. ще

«Апологія Сократа», 41 с та наст., а також Адамову примітку до «Держави», 387 d 25). Це лише один із кількох розпорошених Платонових уривків, в яких згадується Сократове вчення і котрі прямо суперечать центральній доктрині «Держави», як це було продемонстровано в тексті (див. також прим. 36 до розділу 6 і текст). Цю суперечність можна побачити, співставивши цитовані уривки з фрагментом 369 с та наст. і з багатьма іншими уривками.

[26] *Див., наприклад, уривок, процитований у тексті до прим.* 29 до розділу 4. Про «рідкісні та непересічні натури» див. «Держава», 491 a-b та багато інших уривків, зокрема «Тімей», 51 e: *«боги діляться розумом лише з небагатьма людьми».* Про «соціальне середовище» див. 491 d (див. також розділ 23).

Тоді як Платон (а також Арістотель — див., зокрема, прим. 4 до розділу 11 і текст) наполягав, що ручна праця веде до деградації, Сократ, певно, підтримував зовсім протилежну точку зору (див. Ксенофонт, «Спогади», 11, 7, 7—10. Ксенофонтову розповідь до певної міри підтверджує ставлення Антисфена та Діогена до ручної праці; див. також прим. 56 до розділу 10).

[27] Див., зокрема, «Теетет», 172 (див. також коментар Корнфорда до цього уривка у книзі: *F. M. Cornford.* Plato's Theory of Knowledge). Див. також прим. 7 до цього розділу. Елементи конвенціоналізму у Платоновому вченні, певно, можуть пояснити, чому ті, хто мав доступ до Протагорових праць, відмічали їхню подібність до «Держави» (див. Діоген Лаерт., III, 37). Лікофронова теорія договору розглядається у примітках 43—45 до розділу 6 (а надто у прим. 46) та в тексті.

[28] Див. «Закони», 690 b-c, а також прим. 10 до цього розділу. Платон згадує Піндарів натуралізм ще в «Горгії», 484 b, 488 b та «Законах», 714 c, 890 a. Про протистояння «зовнішнього примусу», з одного боку, та (а) «вільною дією», (б) «природою», з іншого, див. «Держава», 603 c та «Тімей», 64 d. (Див. також «Держава», 466 c-d, процитований у прим. 30 до цього розділу.)

[29] Див. «Держава», 369 b-c. Це — частина теорії договору. Наступна цитата, що є першим формулюванням натуралістичного принципу у досконалій державі,— це уривок 370 a-c. (Про натуралізм у «Державі» вперше згадує Главкон в уривку 358 e та наст., втім, він викладає точку зору, з якою Платон не міг погодитись.)

(1) Про дальший розвиток натуралістичного принципу розподілу праці, а також про те, яку роль цей принцип відіграв у Платоновій теорії справедливості, див., зокрема, текст до прим. 6, 23 та 40 до розділу 6.

(2) Про сучасну радикальну версію натуралістичного принципу див. Марксове формулювання комуністичного суспільства (запозичене у Луї Блана): «Від кожного за здібностями, кожному за потребами!» (Див. Нап-

dbook of Marxism. Ed. by E. Burns, 1931, p. 752.) і прим. 8 до розділу 13; див. також прим. 3 до розділу 13 і прим. 48 до розділу 24 та текст.)

Про історичні корені цього «принципу комунізму» див. Платонову максиму «у друзів усе спільне, що вони мають» (див. прим. 36 до розділу 6 і текст; стосовно Платонового комунізму див. також прим. 34 до розділу 6 та прим. 30 до розділу 4 і текст) і порівняйте ці уривки з «Діяннями святих апостолів»: «А всі віруючі були вкупі, і мали все спільним... і всім їх ділили, як кому чого треба було» (2, 44—45). — «Бо жоден із них не терпів недостачі: бо... роздавалося кожному, хто потребу в чім мав» (4, 34—35).

[30] Див. прим. 23 і текст. Всі цитати в цьому абзаці взято із «Законів»: (1) 889 a-d (див. дуже схожий уривок у «Теететі», 172 b); (2) 896 c-e; (3) 890 e-891 a.

Сказане далі може послужити ілюстрацією до того, що мовиться в наступному абзаці та тексті (тобто, до мого твердження про нездатність Платонового натуралізму розв'язувати практичні проблеми). Багато натуралістів твердили, що чоловіки та жінки різні «за природою» — як фізично, так і духовно — а відтак вони повинні виконувати різні функції у суспільному житті. Платон, однак, вживає цей же аргумент, щоб довести протилежне, бо, заперечує він, хіба собаки обох статей не придатні в рівній мірі для сторожіння та полювання? «Погодься,— пише він («Держава», 466 c-d),— що жінки... разом з чоловіками повинні нести сторожову службу і полювати разом, як із собаками... Такі їхні дії є вкрай бажаними, оскільки вони не суперечитимуть природі, а перебуватимуть у цілковитій відповідності до природи взаємин статей». (Див. також текст до прим. 28 до цього розділу; про собак, як ідеальних охоронців, див. розділ 4, зокрема прим. 32 (2) і текст.)

[31] Коротку критику біологічної теорії держави наведено у прим. 7 до розділу 10 та в тексті *. Про східне походження теорії див. *R. Eisler.* Revue de Synthese Historique, vol. 41, p. 15.

[32] Про окремі застосування Платонової політичної теорії душі та про наслідки, що витікають із неї, див. примітки 58—59 до розділу 10 та текст. Стосовно фундаментальної методологічної аналогії між містом та індивідом див., зокрема, «Держава», 368 e, 445 c, 577 c. Щодо Алкмеонової політичної теорії людського індивіда чи людської фізіології див. прим. 13 до розділу 6.

[33] Див. «Держава», 432 b та d.

[34] Цю, а також наступну цитату взято з книги Дж. Гроута (*G. Grote.* Plato and the Other Companions of Socrates, 1875, vol. III, 124). Ось головні уривки з «Держави»: 439 c та наст. (історія Леонтія); 571 c та наст. (про звіряче та людське в душі); 588 c (Апокаліпсичне Страхіття; пор. зі «Звіриною» в «Об'явленні Св. Іоанна Богослова» (13, 17 та 18), яка

наділена Платоновим числом); 603 d та 604 b (про людину та її боротьбу із собою). Див. також «Закони», 689 a-b та примітки 58—59 до розділу 10.

[35] Див. «Держава», 519 e та наст. (див. також прим. 10 до розділу 8). Дві *наступні цитати взяті з «Законів», 903 c. (Я змінив їхній порядок.)* Можна зауважити, що «ціле», про яке йдеться у цих двох уривках («pan» та «holon»),— це не *«держава»*, а *«світ»*, хоча безперечно, що в основі цього космологічного холізму лежить політичний холізм; див. «Закони», 903 d-e (де лікарі та ремісники порівнюються з політиками) і той факт, що Платон *часто вживає слово «holon» (надто у множині) для обозначення як «держави»*, так і «світу». Далі, перший із цих двох уривків (у тому порядку, як я їх цитую) є стислим викладом фрагмента з «Держави», 420 b-421 c; другий уривок — «Держава», 520 b та наст. («Ми створили вас заради держави і заради вас самих».) Дальші фрагменти, в яких мовиться про *холізм чи колективізм*, взято з: «Держави», 424 a, 449 e, 462 a та наст.; «Законів», 715 b, 739 c, 875 a та наст., 903 b, 923 b, 942 a та наст. (див. також примітки 31—32 до розділу 6). Стосовно зауваження у цьому абзаці про те, що Платон говорить про державу як про організм, див. «Держава», 462 c та «Закони», 964 e, де держава порівнюється з людським тілом.

[36] Див. Адамове видання «Держави», II, 303; див. також прим. 3 до розділу 4 та наст.

[37] На цьому пункті наголошує Адам, op. cit., прим. 546 a, 7 та ст. ст. 288 та 307. Наступну цитату в цьому параграфі взято з «Держави», 546 a; див. уривок із «Держави», 485 a-b, процитований у прим. 26 (1) до розділу 3 та в тексті до прим. 33 до розділу 8.

[38] Це головний пункт, у якому я змушений відхилити Адамову інтерпретацію. На мою думку, Платон хотів показати у книжках VI—VII «Держави», що філософ-цар, який цікавиться переважно нествореними та нетлінними речами («Держава», 485 b; див. останню примітку до цього розділу та відповідне місце у тексті), отримує разом із математичною та діалектичною освітою знання про Платонове число і в такий спосіб володітиме засобом зупинення соціального виродження, а відтак — і розпаду держави. Див., зокрема, текст до прим. 39.

Ось цитати, що наводяться далі в цьому абзаці: «Расу охоронців слід підтримувати чистою» — «Держава», 460 c, і текст до прим. 34 до розділу 4; «Важко похитнути державу...» — 546 a.

Про різницю, яку проводить Платон між *раціональним знанням* та *обманливим судженням*, яке грунтується на *відчутті та досвіді*, у математиці, акустиці та астрономії, див. «Держава», 523 a та наст., 525 d та наст. (де розглядаються *«міркування»*, див. також 526 a), 527 d та наст., 529 b та наст., 530 a та наст. (аж до 534 a та 537 d); див. також 509 d-511 e.

[39] * Мені дорікали за те, що я «додав» кілька слів (які я наводив без лапок) «через брак чисто раціонального методу», але з огляду на «Держа-

ву», *523* а та *537* d, мені здається очевидним, що, коли йдеться про «відчуття», Платон має на увазі саме це протиставлення *. Цитати у цьому абзаці взято з «Держави», *546* b та наст. Варто зауважити, що в цьому уривку вустами «Сократа» промовляють «музи».

У своїй інтерпретації Історії падіння та числа, я старанно уникав важкої, нерозв'язаної і, можливо, нерозв'язуваної проблеми визначення самого числа. (Проблема може бути нерозв'язуваною, оскільки Платон не пояснив до кінця свою таємницю.) Я обмежив свою інтерпретацію цієї проблеми лише тими уривками, що стоять безпосередньо перед і після опису числа. Попри те, що ці уривки досить прозорі, наскільки я можу судити, моя інтерпретація відрізняється від попередніх спроб витлумачити їх.

(1) Я будую свою інтерпретацію на принциповому твердженні, згідно з яким (А) вихователі використовують *«міркування, засновані на відчутті»*; далі я звертаюсь до твердження: (Б) що їм не вдасться *«випадково натрапити* на (правильний спосіб) одержання доброго потомства»; (В) що вони *«помилятимуться* і народжуватимуть дітей у недозволений час»; (Г) що вони нічого «не розуміють» у цих питаннях (тобто таких питаннях, як число).

Щодо фрагмента (А), то кожному уважному читачеві Платона повинно бути зрозуміло, що таке посилання на відчуття має на меті виразити критику на адресу методу, який розглядається. Таке витлумачення цього уривка (546 а та наст.) підтверджується тією обставиною, що незадовго перед цим (див. закінчення наступної примітки), в уривку 523 а-527 d, Платон досить багато говорить про протиставлення чистого раціонального знання судженню, заснованому на відчутті, і в якому, говорячи конкретніше, поняття «міркування» використовується в контексті, що наголошує на протилежності раціонального знання та досвіду, надаючи термінові «відчуття» (див. також 511 c-d) технічного та зневажливого значення. (Див. також, приміром, що говорить Плутарх про це протиставлення у «Життєписі Марцела», 306.) Ось чому я вважаю, і мою думку підтверджує контекст, зокрема уривки (Б), (В), (Г), що у фрагменті (А) Платон має на увазі (а), що «міркування, які грунтуються на відчутті», — це поганий метод, і (б) що є кращі методи, а саме методи математики та діалектики, які дають чисте раціональне знання. Те, що я стверджую тут, здається мені настільки зрозумілим, що я не марнував би зусиль на його роз'яснення, якби не та обставина, що навіть Адам прогледів цей момент. У своїй примітці до 546 а, b 7, Адам трактує Платонове «міркування» як згадування про завдання правителів визначати, яку кількість шлюбів слід дозволити, а «відчуття» — як засіб, за допомогою якого вони «вирішують, хто і з ким повинен брати шлюб, яких дітей слід виховувати тощо». Інакше кажучи, Адам вважає Платонову репліку звичайним описом, а не полемікою, спрямованою проти слабкості емпіричного методу. Відповідно,

він не співвідносить твердження (В), що правителі почнуть «помилятися», ані уривок (Г), де мовиться про «нетямущість» правителів з тією обставиною, що вони використовують емпіричні методи. (Зауваження (Б) про те, що вони не «натраплять» на правильний метод «випадково», можна було б взагалі не перекладати, якби ми прийняли Адамову пропозицію.)

Інтерпретуючи цей фрагмент, слід пам'ятати, що у книжці VIII безпосередньо перед уривком, який ми розглядаємо, Платон повертається до питання першого міста-держави, яке обговорювалося у книжках з II по IV. (Див. Адамові примітки до 449 а та наст. і 543 а та наст.) Втім, охоронці цього міста не були ані математиками, ані діалектиками. А отже, вони зовсім не уявляли собі, у чому полягає чисто раціональний метод, на якому так наголошувалося у книжці VII, 523—534. У цьому зв'язку значення згадки про відчуття, тобто про непридатність емпіричних методів і, як наслідок, про нетямущість охоронців, безперечна.

Твердження (Б), згідно з яким правителям не вдасться «випадково натрапити на (правильний спосіб) одержання доброго потомства, чи отримати хоч якесь потомство», у моїй інтерпретації абсолютно зрозуміле. Позаяк правителі володіли лише емпіричними методами, то вони лише завдяки щасливому випадку могли б наштовхнутися на метод, що застосовує математичні чи інші раціональні засоби. Адам пропонує (прим. до 546 а, b 7) такий переклад: «тим паче вони не можуть встановити за допомогою міркувань та відчуттів пору плодоносіння», і тільки в дужках, додає «букв. «натрапити»». На мою думку, його нерозуміння вживання саме слова «натрапити» в цьому контексті зумовлене його нерозумінням спрямованості фрагмента (А).

Запропонована мною інтерпретація робить зовсім зрозумілими як фрагменти (В) та (Г), так і Платонове зауваження про те, що людським потомством керує досконале число. Треба відзначити, що Адам не коментує фрагмент (Г), тобто нетямущість, хоча такий коментар є вкрай бажаним з огляду на його теорію (прим. до 546 d 22) про те, що «число не є шлюбним... числом» і не має технічного євгенічного значення.

Те, що це число насправді є як технічним, так і євгенічним, на мою думку, стане зрозумілим, якщо ми проаналізуємо ту обставину, що уривок, у якому йдеться про число, стоїть між двома фрагментами, що містять міркування про євгенічне знання, точніше — про брак такого знання. Безпосередньо уривку з числом передують фрагменти (А), (Б) та (В), а одразу за ним стоїть фрагмент (Г) та історія про нареченого та наречену й їхнє здеградоване потомство. Окрім того, фрагмент (В) та фрагмент (Г), як обрамляють історію про число, взаємопов'язані, оскільки у фрагмент (В) мовиться про «помилки» правителів, які призводять до «народження у недозволений час», а у фрагменті (Г) — про їхнє невігластво, пов'язане

з тим, що вони «у недозволений час зведуть наречених з нареченими». (Див. також наступну примітку.)

Останній пункт, у якому я повинен захистити свою інтерпретацію, — це моє твердження, що ті, хто знає число, у такий спосіб здобувають владу впливати на процеси «народження». Звісно, з Платонового твердження не випливає, що саме число має таку владу, бо, якщо Адам правий, то число регулює народжуваність, оскільки воно визначає незмінний період, після якого неминуче настає виродження. Втім, я вважаю, що Платонова згадка про «відчуття», «помилки» та «невігластво» як про безпосередні причини євгенічних помилок втратила б будь-який сенс, якби він не мав на увазі, що охоронці могли б уникнути помилок, коли б знали про відповідні математичні та чисто раціональні методи. З цього неминуче випливає, що число має технічне *євгенічне* значення і що знання числа є ключем до затримання деградації. (На мою думку, лише такий висновок узгоджується з тим, що нам відомо про цей різновид марновірства; астрологія, наприклад, грунтується на досить суперечливому твердженні, що знання нашої долі здатне допомогти нам вплинути на неї.)

Я гадаю, що заперечення пояснення числа як табу таємниці розмноження коріниться у небажанні визнати, що Платон міг висловлювати такі грубі ідеї, як би зрозуміло він їх не викладав. Інакше кажучи, воно коріниться у прагненні ідеалізувати Платона.

(2) У цьому зв'язку я хотів би послатися на статтю А. Тейлора (*A. E. Taylor*. The Decline and Fall of the State in «Republic», VIII // Mind, New Series, 48, 1939, p.23 ff.). У цій статті Тейлор критикує Адама (на мою думку, несправедливо) і заперечує йому: «Справді, в уривку 54 b недвозначно мовиться, що розпад ідеальної держави починається, коли правлячий клас «народжує дітей у недозволений час»... Втім, це не обов'язково має означати, що Платон піклується тут проблемами гігієни розмноження. Головна думка Платона цілком зрозуміла і полягає в тому, що якщо держава, як і все створене людиною, містить у собі зерна власного розпаду, то рано чи пізно особи, наділені верховною владою, будуть гіршими від своїх попередників» (p. 25). З огляду на цілком недвозначні Платонові твердження, така інтерпретація здається мені не лише неправильною, а й типовою спробою вилучити з Платонових діалогів такі небажані елементи, як расизм та марновірство. Спершу Адам заперечував, що число мало відношення до євгенічної практики і стверджував, що це не «шлюбне число», а звичайний космологічний період. Тейлор і далі заперечує проти того, що Платон взагалі цікавився «проблемами гігієни розмноження». Та цей уривок настільки рясніє натяками на ці проблеми, що Тейлор сам двома сторінками раніше (p. 23) визнає, що «ніде не говориться», що число «визначає не шлюбні цикли, а щось інше». Опріч того, не лише уривок, який ми розглядаємо, а й — увесь текст «Держави» (а також «Політика»,

надто 310 b та 310 e) наголошує на «проблемах гігієни розмноження». Тейлорова теорія, згідно з якою Платон, говорячи про «людське створіння» (чи в перекладі Тейлора: «річ, народжена людиною»), має на увазі державу, бажаючи сказати про те, що держава — це продукт людини-законодавця, на мою думку, не підтверджується Платоновим текстом. Уривок починається з посилання на народжені та тлінні речі плинного чуттєвого світу (див. примітки 37 та 38 до цього розділу) і, зокрема, на живі речі, як рослини, так і тварини, а також на їхні расові проблеми. Окрім того, річ, «зроблена людиною», у такому контексті означала б для Платона «штучну» річ, яка є нижчої якості, оскільки «двічі віддалена» від Реальності. (Див. текст до приміток 20—23 до цього розділу, а також усю книжку X «Держави» аж до уривка 608 b). Платон ніколи не міг припустити, що хтось трактуватиме слова «річ, створена людиною» як визначення досконалої, «природної» держави, а радше хотів би, щоб його читачі вважали її чимось украй поганим (як-от поезія — див. прим. 39 до розділу 4). Фраза, що її Тейлор перекладає висловом «річ, народжена людиною», як правило, перекладається словами «людське створіння», що знімає всі труднощі.

(3) Якщо така моя інтерпретація цього уривка правильна, то можна припустити наявність зв'язку між Платоновим переконанням у важливості расового виродження та повторюваною ним порадою, що слід підтримувати незмінною кількість членів правлячого класу (ця порада показує, що соціолог Платон усвідомлював небажані наслідки зростання чисельності населення). Платонів спосіб думання, описаний наприкінці цього розділу (див. текст до прим. 45, а також прим. 37 с до розділу 8), і, зокрема, те, як він ставиться до Одного монарха, Небагатьох тимократів та до Більшості, що для нього уособлює лише юрбу, міг підштовхнути його до переконання, *що збільшення чисельності є рівнозначним погіршенню якості*. (Щось подібне і справді припускається в «Законах», 710 d.) Якщо ця гіпотеза правильна, то він легко міг дійти висновку, що *зростання населення взаємопов'язане і, можливо, навіть зумовлене расовим виродженням*. Оскільки зростання населення було, по суті, головною причиною нестабільності та розпаду ранніх грецьких племінних суспільств (див. примітки 6, 7 та 63 до розділу 10 та текст), ця гіпотеза пояснила б, чому Платон вважав, що «справжньою» причиною було расове виродження (що узгоджується з його загальними теоріями «природи» та «зміни»). *

40 (1) Або «у недозволений час». Адам наполягає (прим. до 546 d 22), що замість «у недозволений час» слід перекладати «несвоєчасно». Зауважу, що моя інтерпретація від цього не залежить: вона цілком сумісна з перекладами і «несвоєчасно», і «неправильно», і «у недозволений час», і «не до пори». (У Платона цей вислів первісно означав щось на кшталт «протилежне належній мірі». Як правило, в нього вкладають зміст «у недозволений час».)

* (2) Стосовно Платонового зауваження щодо «змішування» чи «домішування» можна помітити, що Платон, мабуть, підтримував примітивну, але популярну за його часів теорію спадковості (якої очевидно й досі додержуються окремі конярі), згідно з якою в нащадка є порівну «домішків» від характерів чи «природ» обох його батьків, і що їхні характери чи «здібності» (витривалість, прудкість тощо або, відповідно до «Держави», «Політика» та «Законів», шляхетність, мужність, щирість та самообмеження тощо) змішуються у потомстві пропорційно до кількості предків (дідусів, прадідусів і т. д.), які мали ці риси характеру. Відповідно, мистецтво селекції грунтується на розсудливому і науковому — математичному чи гармонійному — змішуванні натур. Див., зокрема, «Політик», царське мистецтво управління чи випасу людського стада порівнюється з мистецтвом ткаля, коли царствений ткаль повинен навчитися сполучати самовпевненість із самообмеженням. (Див. також «Державу», 375 с-е і 410 с та наст.; «Закони», 731 b і примітки *34* та наст. до розділу 4, примітки *13*, *39* та наст. до розділу 8 і текст.) *

[41] Про Платонів закон соціальних революцій див., зокрема, прим. 26 до розділу 4 та текст.

[42] Дж. Б. Шоу вживає термін «метабіологія» у тому ж розумінні, тобто для означення форми релігії. (Див. передмову до «Назад до Мафусаїла», а також прим. 66 до розділу 12.)

[43] Див. Адамову примітку до «Держави», 547 а 3.

[44] Про критику того, що я називаю «психологізмом» у методі соціології, див. прим. 19 до розділу 13 та 14, де розглядається популярний досі методологічний психологізм Мілля.

[45] Часто кажуть, що Платонову думку не можна протискувати в «систему»; ось чому мої спроби в цьому абзаці показати систематичну єдність Платонової думки, яка очевидно базується на піфагорейській таблиці протилежностей, ймовірно, викличуть критику на мою адресу. Та я переконаний, що така систематизація є необхідною перевіркою будь-якої інтерпретації. Помиляються ті, хто вважає, що інтерпретація їм не потрібна і що вони можуть «зрозуміти» філософа чи його працю, сприймаючи його таким, «яким він є», чи його працю такою, «якою вона є». Вони не можуть не інтерпретувати як людину, так і її працю, але без усвідомлення тієї обставини, що вони інтерпретують (що на їхні погляди впливає традиція, темперамент тощо), їхня інтерпретація неминуче набуде форми раціональної реконструкції і повинна бути систематичною, вона повинна спробувати відтворити філософову думку у вигляді стійкої споруди. Див. також, що А. Юїнг каже про Канта (*A. C. Ewing*. A. Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason, 1938, p. 4): «...насамперед слід припустити, що видатний філософ не завжди суперечить собі, а відтак, якщо є лише дві інтерпретації Канта, одна з яких послідовна, а друга —

суперечлива, то слід віддати першій перевагу перед другою, якщо тільки це можливо». Безперечно, ці слова можна застосувати й до Платона і до поняття інтерпретації взагалі.

ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 6

[1] Див. прим. 3 до розділу 4 і текст, надто наприкінці абзаца. Див. далі прим. 2 (2) до розділу 4. Стосовно формули «Назад до природи» я хотів би звернути увагу читачів на ту обставину, що Руссо відчував потужний вплив Платона. Справді, навіть побіжний погляд на *«Соціальний договір»* виявляє безліч аналогій, а надто з тими уривками із Платонових праць, де мовиться про натуралізм, і які було прокоментовано у попередньому розділі. Див. надто прим. 14 до розділу 9. Є також цікава схожість між «Державою», 591 а та наст. (і «Горгієм», 472 е та наст., де подібна ідея зустрічається в індивідуалістичному контексті) і знаменитою теорією покарання Руссо (та Гегеля). Е. Баркер (*E. Barker*. Greek Political Theory, I, 388 f.) правильно підкреслює Платонів вплив на Руссо. Проте він не помітив сильного елемента романтизму у Платона. До того ж, не завжди визнають той факт, що сільський романтизм, що вплинув як на Францію, так і на шекспірівську Англію за посередництвом «Аркадії» Я. Санаццаро, походить від Платонового опису життя дорійських пастухів; див. примітки 11 (3), 26 та 32 до розділу 4 та прим. 14 до розділу 9.

[2] Див. *R. H. Crossman*. Plato To-Day, 1937, p. 132. Наступну цитату взято з цієї книжки, ст. III. Ця цікава книжка (так само, як і праці Дж. Гроута і Т. Гомперца) значною мірою надихнула мене до розвитку моїх досить-таки неортодоксальних поглядів на Платона, які призвели до неприємних висновків. Цитати Ч. Джоуда взято з книжки *C. E. M. Joad*. Guide to the Philosophy of Morals and Politics, 1938, pp. 661, 660. Я можу також послатися на вкрай цікаве зауваження К. Л. Стівенсона щодо Платонових поглядів на справедливість — див. *C. L. Stevenson*. Persuasive Definitions // Mind, N. S., vol. 47, 1938, pp. 331 ff.

[3] Див. *R. H. S. Crossman*, op. cit., p. 132 та наст. Ще дві цитати взято з праці Дж. Філда: *G. C. Field*. Plato, etc., p. 91. Схожі зауваження містяться у книжці Баркера «Грецька політична теорія» (див. прим. 13 до розділу 5).

Ідеалізація Платона відіграла важливу роль у суперечках про справжність цілої низки приписуваних йому творів. Деякі критики відмовляли Платонові в авторстві на них лише з тієї простої причини, що в цих творах були фрагменти, які не узгоджувалися з їхніми ідеалізованими поглядами на Платона. Досить наївне і водночас типове вираження такого ставлення можна знайти у «Вступній статті» Дж. Девіса та Ч. Воена до Платонової «Держави» (див. The Golden Treasury Edition of «Republic», p. VI):

«Дж. Гроут, прагнучи скинути Платона з його надлюдського п'єдесталу, занадто поспішає приписати йому твори, які вже визнані не гідними цього божественного філософа». Цим авторам, напевне, й на гадку не спадає, що їхнє судження про Платона повинно грунтуватися на тому, що він написав, а не навпаки. А якщо ці твори справжні і не гідні Платона, то, виходить, він був не таким уже й божественним. (Про божественність Платона див. також *Simplicius.* Arist. de coelo, 32 b 44, 319 a 15 ff.)

[4] Формулювання (а) змагається з Кантовим, що описує справедливий державний устрій як «державний устрій, що забезпечує *найвищий можливий ступінь свободи людської особистості* через закони, завдяки яким *свобода кожного не заважає свободі решти*» (*I. Kant.* Critique of Pure Reason[2], p. 373); див. також його «Теорію права», де він каже: «Право (чи справедливість) — це сукупність умов, необхідних, щоб вільний вибір кожного був сумісним із вільним вибором усіх інших відповідно до загального закону свободи». Кант вважав, що саме це було метою Платона у «Державі», з чого стає зрозумілим, що Кант був одним із багатьох філософів, які або були обмануті Платоном, або ідеалізували його, приписуючи йому свої власні гуманістичні ідеї. У цьому зв'язку я можу зауважити, що палкий лібералізм Канта невисоко оцінюється в англійських та американських працях з політичної філософії (за винятком *W. Hastie.* Kant's Principles of Politics). Занадто вже часто заявляють, що Кант був попередником Гегеля, але з огляду на той факт, що він розпізнав у романтизмі Гердера і Фіхте вчення діаметрально протилежне його власному, таке твердження стосовно Канта є вкрай несправедливим і безперечно обурило б його. Лише величезний вплив гегельянства призвів до широкої підтримки цього, на мою думку, абсолютно необгрунтованого твердження.

[5] Див. текст до приміток 32—33 до розділу 5.

[6] Див. примітки 25—29 до розділу 5. Цитати, наведені в цьому абзаці, взято з «Держави»: (1) 433 а; (2) 434 a-b; (3) 441 d. Платонове твердження з першої цитати «Ми встановили...» порівняйте, зокрема, з «Державою», 397 е, де ретельно готується виклад теорії справедливості, і, звісно, з уривком 369 b-c, процитованим у тексті до прим. 29 до розділу 5. Див. також примітки 23 та 40 до цього розділу.

[7] Як зазначалося у розділі 4 (прим. 18 і текст, а також прим. 29), Платон майже не говорить про рабів у «Державі», хоча те, що він каже, є досить важливим. Втім, у «Законах» він розвіює будь-які сумніви щодо свого ставлення до цієї проблеми (див., зокрема, статтю Г. Морроу, на яку я посилаюся у прим. 29 до розділу 4 — *G. R. Morrow.* Plato and Greek Slavery // Mind, N. S., vol. 48, pp. 186—201, 402).

[8] Цитати взято з книжки Е. Баркера (*E. Barker.* Greek Political Theory, I, p. 180). Баркер твердить (ст. 176 та наст.), що «платонівська справедливість» — це «соціальна справедливість», і правильно наголошує на її

колічній природі. Він відзначає (ст. 178 та наст.), що можлива критика цієї формули «не... зачіпає суті того, що люди звичайно розуміють під словом справедливість», тобто «принцип, який дозволяє подолати зіткнення бажань», інакше кажучи, справедливість, що підходить особистості. Та він гадає, що «таке заперечення не стосується справи» і що Платонова ідея — це не «питання закону», а «поняття соціальної моралі» (ст. 179). Далі він твердить, що таке трактування справедливості, по-своєму, відповідало тодішнім уявленням греків про справедливість: «Вкладаючи у поняття справедливості такий зміст, Платон не далеко пішов від уявлень, що побутували тоді у Греції». Баркер навіть не згадує про те, що існували докази протилежного, як-от ті, що будуть наведені у подальших примітках та тексті.

[9] Див. «Горгій», 488 е та наст. Повніше цей уривок процитовано та розглянуто у параграфі VIII цього розділу (див. прим. 48 до цього розділу та текст). Про Арістотелеву теорію рабства див. прим. 3 до розділу 11 та текст. Арістотелеві цитати, наведені в цьому параграфі, взято: (1) та (2) з «Нікомахової етики», V, 4, 7 та 8; (3) з «Політики», III, 12, 1 (1282 b; див. також примітки 20 та 30 до цього розділу. У цьому фрагменті міститься згадування про «Нікомахову етику»); (4) з «Нікомахової етики», V, 4, 9; (5) з «Політики», IV (VI), 2, 1 (1317 b). У «Нікомаховій етиці», V, 3, 7 (див. також «Політику», III, 9, 1; 1280 а) Арістотель також зауважує, що слово «справедливість» має різні значення у демократичній, олігархічній та аристократичній державах, відповідно до різного розуміння того, що таке «чеснота».

* (Текст, наведений далі, було вперше додано до американського видання 1950 року.)

Про Платонові погляди на політичну справедливість та рівність, викладені в «Законах», див., зокрема, фрагменти, де йдеться про два різновиди рівності («Закони», 757 b-d), процитовані далі у пункті (1). Стосовно факту, згаданого в тексті, що при розподілі почестей та покарань потрібно брати до уваги не лише чесноти та виховання, а й здоров'я (і навіть зріст та миловидість), див. «Закони», 744 с, процитовані у прим. 20 (1) до цього розділу, де розглядаються й інші фрагменти, які зачіпають дану проблему.

(I) У «Законах», 757 b-d Платон розглядає «два *різновиди рівності*». «Один із них... — це рівність міри, ваги, числа (тобто числова або арифметична рівність); та найкраща та найсправжніша рівність... більшого наділяє *більшим*, а *меншого* — *меншим*, *віддаючи кожному належне відповідно до його природи*... Вшановуючи найдоброчесніших та відмічаючи меншими почестями тих, хто має менше чеснот і гірше походження, вона *кожному віддає належне відповідно до принципу (раціональних) пропорцій*. І саме це ми назвемо «політичною справедливістю». І хто б не засновував державу, повинен зробити єдиною метою свого законодавства...: лише ту справед-

ливість, що, як зазначалося, є *природною рівністю* і що відповідно до ситуації розподіляється між нерівними». Цей другий різновид рівності, який Платон тут називає «політичною справедливістю» (а Арістотель назвав «розподільчим правом») і описує (а слідом за ним і Арістотель) як «пропорційну рівність» — найсправжнішу, найкращу та найприроднішу рівність,— згодом отримав назву «геометричної» («Горгій», 508 а; див. також 465 b-c і Плутархову «Moralia», 719 b та наст.) рівності, що є протилежною нижчій та демократичній «арифметичній» рівності. Роз'яснення, наведені у пункті (2), певно, допоможуть навчитися розрізняти ці два різновиди.

(2) Згідно з переказом (див. Comm. in Arist. Graeca, pars XV, Berlin, 1879, p. 117, 29; pars XVIII, Berlin, 1900, p. 118, 18), напис над входом до Платонової Академії сповіщав: «Хай не переступить цей поріг той, хто не навчився геометрії!» На мою думку, це гасло не лише наголошувало на важливості математичних досліджень, а й означало: «Арифметики (а точніше, піфагорейської теорії чисел) мало — ви повинні знати геометрію!» Я спробую окреслити причини, які змусили мене вважати, що остання фраза адекватно підсумовує один із найважливіших Платонових внесків у науку. Див. також «Додаток І» до тому І.

Як тепер загальновідомо, трактування ранніми піфагорейцями геометрії методологічно дещо подібне до того, що нині називають «арифметизацією». Геометрію розглядали як теорію цілих чисел (чи «натуральних» чисел, тобто таких, що складаються з монад або «неподільних одиниць» — див. «Держава», 525 е) і як теорію їхнього «logoi», тобто «раціональних» пропорцій. Ось приклад: Піфагорові прямокутні трикутники — це трикутники, в яких сторони мають саме такі раціональні пропорції ($3 : 4 : 5$ або $5 : 12 : 13$). Ось загальна формула визначення таких пропорцій, яку приписували Піфагору: $2n + 1 : 2n\,(n + 1) : 2n\,(n + 1) + 1$. Але ця формула, виведена із «гномону», не досить універсальна, як доводить такий приклад — $8 : 15 : 17$. *Універсальною формулою,* з якої виводиться Піфагорова шляхом підстановки $m = n + 1$, є $m^2 - n^2 : 2mn : m^2 + n^2$ (де $m > n$). Оскільки ця формула легко виводиться з так званої «теореми Піфагора» (якщо застосувати алгебраїчне зчислення, що було відоме раннім піфагорейцям) й оскільки ця формула, очевидно, не була відомою не лише Піфагору, але й Платону (який, згідно з Прокловим повідомленням, запропонував іншу неуніверсальну формулу), то можна припустити, що «теорема Піфагора» в її загальному вигляді не була відомою ані Піфагорові, ані Платону. (Не такі радикальні погляди на цю проблему виклав Т. Хіт у книжці *T. Heath.* A History of Greek Mathematics, 1921, vol. I, pp. 80—82. Формула, охарактеризована мною як «універсальна», належить Евклідові. Її можна отримати з непотрібно ускладненої формули, наведеної Хітом на ст. 82, спершу здобувши значення трьох сторін трикутника, а потім

помноживши їх на 2 /mn, після чого підставити у відповіді m замість n та p замість g.)

Відкриття ірраціональності квадратного кореня з двох (про що Платон згадує у «Гіппії Великому» та «Меноні»; див. прим. 10 до розділу 8; див. також *Арістотель. «Перша Аналітика», 41 а 26 та наст.*) зруйнувало піфагорейську програму «арифметизації» геометрії, а заразом, певно, життєздатність самого піфагорейського Порядку. Переказ про те, що це відкриття спочатку тримали в таємниці, підтверджується тим фактом, що Платон спершу називав ірраціональне словом «arrhētos», тобто таємницею, захованою таїною; див. «Гіппій Великий», 303 b-c, «Держава», 546 c. (Згодом він став вживати термін «неспільномірність»; див. «Теетет», 147 c та «Закони», 820 c. Термін «alogos», здається, вперше застосував Демокріт, котрий написав дві книжки: «Про ірраціональні лінії та атоми» (або «Про ірраціональні лінії»), які було загублено. Платон знав цей термін, про що свідчить його зневажлива згадка про назву Демокрітової праці у «Державі», 534 d, але сам він ніколи не вживав його як синонім до терміна «arrhētos». З наявних джерел, уперше ми знаходимо використання «alogos» *у такому значенні в Арістотеля у «Другій Аналітиці», 76 b 9.* Див. також *T. Heath.* op. cit., vol. I, p. 84 f., p. 156 f. і мій «Додаток I» наприкінці першого тому.)

Крах піфагорейської програми, тобто арифметичного методу геометрії, очевидно, призвів до розробки Евклідового аксіоматичного методу, який, з одного боку, мав порятувати від загибелі те, що ще можна було врятувати (включно із методом раціонального доказу), а, з іншого боку, усвідомити факт незводимості геометрії до арифметики. З огляду на все це, цілком імовірно, що Платонова роль у переході від давнішого піфагорейського методу до Евклідового була вкрай важливою — по суті, він був одним із *перших творців специфічно геометричного методу*, спрямованого на врятування того, що ще можна було врятувати, і зменшення втрат від краху піфагореїзму. Більшість із сказаного слід розглядати як украй непевну історичну гіпотезу, втім, деякі підтвердження її можна виявити в Арістотелевій «Другій Аналітиці», 76 b 9 (яка вже згадувалася), зокрема, якщо порівняти цей уривок із «Законами», 818 c, 895 e (парне та непарне) та 819 e-820 a, 820 c (неспільномірність). Ось цей фрагмент: «Арифметика (досліджує) значення «парного» та «непарного», а геометрія — що таке «ірраціональне»... (або «неспільномірне»; див. «Першу Аналітику», 41 a 26 та наст., 50 a 37. Див. також «Метафізику», 983 a 20, 1061 b 1-3, де проблема ірраціональності трактується як властивість геометрії, та 1089 a, де, як і в «Другій Аналітиці», натяк на метод «квадратної стопи», про який ідеться у «Теететі», 147 d). Про глибоку зацікавленість Платона проблемою ірраціональності свідчать два уривки, що вже згадувалися: «Теетет», 147 c-148 a та «Закони», 819 d-822 d, в яких Платон проголошує, що йому

соромно за греків, які не цікавляться великою проблемою неспільномірних величин.

Далі я вважаю, що «Теорія первісних тіл» (у «Теететі» від 53 с до 62 с, а, можливо, навіть до 64 а; див. також «Держава», 528 b-d) була частиною Платонового розв'язання цієї проблеми. З одного боку, в теорії зберігся атомістичний характер піфагореїзму — неділимі частки («монади»), які відігравали важливу роль в атомістичних ученнях,— а з іншого боку, запроваджуються ірраціональні числа (квадратні корені з двох та трьох), існування яких вже неможливо було заперечувати. Робиться це за допомогою двох прямокутних трикутників: один утворюється з квадрата, розділеного діагоналлю, яка відноситься до сторони квадрата як корінь з двох, а другий трикутник є половиною рівнобедреного трикутника, поділеного пополам висотою, яка відноситься до гіпотенузи як квадратний корінь з трьох. Ці трикутники вважаються основою для створення всього іншого. Справді, доктрина про те, що ці два ірраціональні трикутники є границями («peras»; див. «Менон», 75 d-76 a) чи «формами» всіх елементарних фізичних тіл, може бути названа однією з провідних фізичних доктрин, викладених у «Тімеї».

Усе це має підштовхнути до думки, що застереження проти тих, хто необізнаний з геометрією (натяк на це можна виявити в «Тімеї», 54 а), могло мати гострішу спрямованість, про яку ми говорили раніше, і що воно могло бути пов'язане з переконанням, що геометрія є чимось набагато важливішим за арифметику. (Див. «Тімей», 31 с.) А це, у свою чергу, пояснило б, чому Платонова «пропорційна рівність», яку він вважав аристократичнішою, порівняно до демократичної арифметичної або числової рівності, згодом була ототожнена з «геометричною рівністю», яку Платон згадує в «Горгії», 508 а (див. прим. 48 до цього розділу), і чому (от хоча б Плутархом, loc. cit.) арифметика та геометрія асоціювалися відповідно з демократією та спартанською аристократією — навіть попри той факт, про який згодом певно забули, що піфагорейці, подібно до Платона, були на боці аристократів і що в їхньому вченні головний наголос робився на арифметиці, а поняття «геометричний» для них означало певний різновид числової (тобто арифметичної) рівності.

(3) Для створення первісних тіл Платон звертається в «Тімеї» до розгляду елементарного квадрата й елементарного рівнобедреного трикутника, які у свою чергу складаються з двох різних типів *субелементарних трикутників* — половини квадрата, сторона якого кратна $\sqrt{2}$, і половини рівнобедреного трикутника, одна із сторін якого кратна $\sqrt{3}$. Питання про те, чому Платон обрав для розгляду саме ці два субелементарні трикутники замість того, щоб розглядати власне квадрат та рівнобедрений трикутник, багато дискутувалося. Дослідники Платонової спадщини також цікавилися, чому він будує свої елементарні квадрати з чотирьох субелементар-

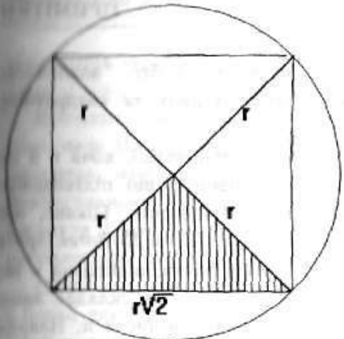
[illegible] півквадратів, а не з двох, а елементарний рівнобедрений трикутник з шести півтрикутників, а не з двох (див. перші з двох малюнків, наведених далі; *про друге питання йтиметься у пункті* (4)).

Щодо першого з цих двох питань, здається, майже ніхто не помітив, що Платон, проявляючи великий інтерес до проблеми ірраціональності, не став би запроваджувати дві ірраціональні величини $\sqrt{2}$ та $\sqrt{3}$ (про які він недвозначно говорить в уривку 54 b), *якби він не прагнув представити саме ці ірраціональні числа як неподільні далі елементи його світу.* (Ф. Корнфорд у своїй книжці «Космологія Платона» на ст. 214 та ст. 231 довго обговорює обидва ці питання, але запропоноване ним розв'язання обох проблем — чи «гіпотеза», як він називає його на ст. 234, — здається мені абсолютно неприйнятним. Якби Платон насправді прагнув досягти певної «градації», подібної до тієї, що розглядається Корнфордом — хоча Платон ніде не натякає на існування чогось меншого за те, що Корнфорд називає «ступенем B»,— то йому було б досить поділити попалам *сторони елементарних квадратів* та рівнобедрених трикутників, які Корнфорд називає «ступенем B», побудувавши кожний із них з чотирьох елементарних фігур, що не містять у собі ірраціональних величин.)

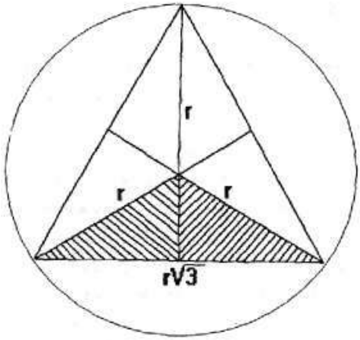
Втім, якщо Платон прагнув запровадити ці ірраціональні величини у світ як сторони субелементарних трикутників, з яких складено все на світі, тоді він повинен був вірити, що в такий спосіб можна розв'язати проблему. А ця проблема, на мою думку, полягала у «природі (спільномірності та) неспільномірності» («Закони», 820 с). Звісно, цю проблему особливо важко було розв'язати на основі космології, побудованої на якомусь різновиді атомістичної теорії, оскільки ірраціональні величини не є кратними хоч якоїсь одиниці, що є виміром раціональних величин. Втім, якщо одиниці виміру самі виражені відтинками, що перебувають в «ірраціональних співвідношеннях», тоді можна пояснити цей украй важливий парадокс, адже такими *одиницями можна виміряти як раціональні, так й ірраціональні величини*, а існування ірраціональних величин перестає бути незбагненним чи «ірраціональним».

Проте Платон знав, що, крім $\sqrt{2}$ та $\sqrt{3}$, є й інші ірраціональні величини, оскільки в «Теететі» згадує про відкриття нескінченної по[illegible] ірраціональних квадратних коренів (в уривку 148 b він також говорить, що «подібні міркування справедливі й стосовно твердих тіл», проте це не обов'язково повинно стосуватися кубічних коренів, а може відноситись до діагоналі куба, тобто до $\sqrt{3}$). У «Гіппії Великому» він також згадує (303 b-c; див. Heath, op. cit., p. 304) той факт, що шляхом додавання (чи інших арифметичних дій) ірраціональних величин можна здобути інші ірраціональні числа (але також і раціональні; тут Платон, певно, натякає, що, наприклад, $2-\sqrt{2}$ дорівнює ірраціональному числу, і навпаки, здобуте число, якщо до нього додати $\sqrt{2}$, звісно, даватиме раціональну величину).

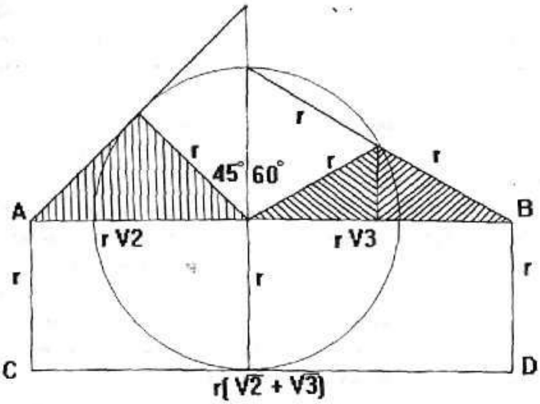
З огляду на ці обставини стає зрозумілим, що якби Платон хотів розв'язати проблему ірраціональності шляхом введення своїх елементарних трикутників, то він повинен був вважати, що всі ірраціональні величини (чи принаймні кратні їм числа) можна вивести шляхом додавання (а) одиниць, (б) $\sqrt{2}$ та (в) $\sqrt{3}$ і кратних їм чисел. Звісно, це було би помилкою, але в нас є всі підстави вважати, що на той час не існувало жодних доказів зворотного. А твердження, що є лише два різновиди атомарних ірраціональностей — діагоналі квадрата і куба — і що всі інші ірраціональні величини можна арифметичним шляхом вивести з (а) одиниць, (б) $\sqrt{2}$ та (в) $\sqrt{3}$, могло видатися досить вірогідним, зважаючи на відносний характер ірраціональних величин. (Я маю на увазі той факт, що ми можемо з цілковитим правом назвати ірраціональною як діагональ квадрата з одиничною стороною, так і сторону квадрата з одиничною діагоналлю. Слід також пам'ятати, що Евклід у X книжці, визначенні 2 і далі називає всі неспільномірні квадратні корені «спільномірними через їхні квадрати».) Отож, Платон цілком міг вірити у правильність цього твердження, навіть якщо він, певно, і не мав у своєму розпорядженні неспростовного доказу свого припущення. (Вперше це твердження, очевидно, спростував Евклід.) У тому ж фрагменті з «Тімея», де Платон викладає свої міркування, чому він віддав перевагу субелементарним трикутникам, є одне незаперечне посилання на певну недоведену гіпотезу, про яку він пише («Тімей», 53 c-d): «усі трикутники можна вивести з двох, що мають по одному прямому куту і по два гострих, але при цьому в одного (півквадрата) по обидва боки від прямого кута лежать рівні кути величиною в одну й ту саму частку прямого кута, обмежені рівними сторонами, а в іншого (піврівнобедреника) — нерівні кути, обмежені нерівними сторонами. Саме в них, ми припускаємо, початок... усіх інших тіл, покладаючись у цьому на ймовірність (чи вірогідне припущення), поєднану з необхідністю (доказом). Принципи, віддалені ще більше, ніж ці два, відомі лише богам, а з людей їх знають тільки ті, кого вподобають на небесах». І далі, пояснивши, що є безліч нерівнобедрених трикутників, з яких слід обирати найкращі, й, сказавши, що цими найкращими є половинки рівнобедреників, Платон мовить («Тімей», 54 a-b; Корнфорд був змушений пом'якшити цей уривок, щоб вкласти його в рамки своєї інтерпретації; див. його прим. 3 до ст. 214): «Це вимагає занадто довгого обґрунтування, але якби комусь пощастило дослідити це питання і довести саме такі властивості, то ми із задоволенням визнали б таку людину переможцем». Платон не пояснює, що він має на увазі під «такими властивостями», — певно, це якась (гіпотетична) математична властивість, що виправдовує твердження, згідно з яким після вибору трикутника, який містить $\sqrt{2}$, «найкращим вибором» буде трикутник, що містить у собі $\sqrt{3}$. З огляду на наведені вище міркування, я вважаю, що ця Платонова властивість була гаданою відносною



Платонів елементарний квадрат, побудований з чотирьох субелементарних рівнобедрених прямокутних трикутників



Платонів елементарний рівносторонній трикутник, побудований з шести субелементарних нерівнобедрених трикутників



Прямокутник ABCD, площа якого перевищує площу круга менше, ніж на півтори тисячні

раціональністю інших ірраціональних величин, тобто величиною співвідносною з одиницею, квадратним коренем з двох та квадратним коренем з трьох.

(4) Додатковим доказом на користь нашої інтерпретації, хоча я й не знайшов у Платонових текстах хоч якихось свідоцтв, що підтверджували його, можуть послужити викладені далі міркування. Цікаво, що сума $\sqrt{2} + \sqrt{3}$ дуже близька до значення числа π. (Див. *E. Borel*. Space and Time, 1926, 1960, p. 216; мою увагу до цього факту, щоправда в іншому контексті, привернув В. Марінеллі.) Неточність тут складає лише 0,0047, тобто менше ніж півтори тисячних від значення числа π. Навряд у той час було відоме точніше значення числа π. Одне з пояснень цього цікавого факту може полягати в тому, що середнє арифметичне площ окресленого шестикутника та вписаного восьмикутника є добрим наближенням до площі круга. Тепер стає зрозумілим, що, з одного боку, Брайсон досліджував властивості окреслених та вписаних багатокутників (див. *T.Heath*, op. cit., p. 224), а, з другого боку, що Платон цікавився додаванням ірраціональних величин, а отже, повинен був спробувати здобути суму $\sqrt{2} + \sqrt{3}$. Отже, є два способи, за допомогою яких Платон міг би здобути приблизну рівність $\sqrt{2}+\sqrt{3} \approx \pi$, і другий з цих способів був настільки очевидним, що Платон, певно, не міг не помітити його. Цілком вірогідно, що Платон знав цю рівність, але не міг довести, чи є вона вираженням точної рівності, чи лише наближенням.

Але якщо це й справді так, тоді ми, певно, можемо відповісти на «друге питання», згадане у пункті (3), а саме, питання, чому Платон побудував свій елементарний квадрат із чотирьох субелементарних трикутників (півквадратів), а не з двох, і елементарний рівнобедреник з шести субелементарних трикутників (піврівнобедреників), а не з двох. Якщо поглянути на перший з двох наведених вище малюнків, то ми побачимо, що ці побудови наголошують на центрі окреслених та вписаних кіл, і в обох випадках, на радіусах окресленого кола. (У випадку з рівнобедреником на малюнку є також радіус вписаного кола, але очевидно, що Платон мав на увазі окреслене коло, оскільки він називав радіус «діагоналлю», коли описував метод побудови рівнобедреника; див. «Тімей», 54 d-e та 54 b.)

Якщо ми тепер візьмемо ці два окреслені кола, або точніше, впишемо елементарні квадрат та рівнобедреник у коло з радіусом r, то виявимо, що сума сторін цих двох фігур наближається до $r\pi$. Інакше кажучи, Платонова побудова пропонує одне з найпростіших розв'язань проблеми квадратури круга, що й доводять три наші малюнки. У світлі сказаного можна припустити, що Платонова гіпотеза, а також його готовність «визнати переможцем» того, хто зможе довести його правоту, про що ми говорили у пункті (3), зачіпають не лише загальну проблему спільномірності ірра-

...ціональних величин, але також і специфічні проблеми того, чи відповідає сума $\sqrt{2}+\sqrt{3}$ площі одиничного круга.

Я повинен ще раз наголосити, що мені невідомий жоден прямий доказ того, *наче Платон мав на увазі саме це. Але, якщо зважити на непрямі* свідоцтва, наведені мною тут, то моя гіпотеза не видасться абсолютно безпідставною. Я не думаю, що вона менш обґрунтована, ніж гіпотеза, висунута Корнфордом, і якщо вона справедлива, то ми здобуваємо переконливіше пояснення відповідних уривків.

(5) Якщо у нашому твердженні, висунутому в пункті (2) цієї примітки, є бодай якийсь смисл, що Платонове гасло про необхідність знання, крім арифметики, ще й геометрії, так само як і в припущенні, що цей наголос було зроблено у зв'язку з відкриттям ірраціональності квадратних коренів із двох та трьох, тоді це до певної міри може прояснити також Платонову теорію «ідей» та зміст широковідомих Арістотелевих зауважень з цього приводу. Ці міркування *допомогли б нам пояснити* чому, у світлі цього відкриття, піфагорейське уявлення про те, що речі (форми, тіла) є числами, а моральні ідеї — співвідношеннями чисел, повинно було зникнути чи, можливо, поступитися місцем, як це відбулося в «Тімеї», доктрині, згідно з якою елементарні форми або границі («peras»; див. уривок з «Менона», *75 d-75 a, який згадувався раніше), чи форми або ідеї речей є трикутниками.* І водночас ми одержали б пояснення, чому лише через одне покоління Академія повернулася до піфагорейської доктрини. Як тільки забулося потрясіння від відкриття ірраціональності, математики почали звикати до ідеї, що *ірраціональні величини повинні бути числами*, незважаючи ні на що, оскільки вони перебувають в елементарних співвідношеннях більшого чи меншого до інших (раціональних) чисел. На цьому ступені зникає упередженість щодо піфагореїзму, хоча після прийняття ірраціональності теорія про те, що форми є числами або співвідношеннями чисел, набула трохи іншого змісту (що, певно, не до кінця усвідомлювали прихильники цієї нової теорії). Див. також Додаток І до першого тому. *

[10] Відоме зображення Феміди із зав'язаними очима, тобто такої, що не зважає на стан позивача, і з терезами в руці, що символізують рівність та справедливе розв'язання позовів та суперечливих інтересів, — це символічне уособлення егалітарної ідеї справедливості. Це уособлення, втім, не можна використати як аргумент на користь твердження, наче ця ідея була відома за Платонового життя. Як люб'язно повідомив мене професор Гомбріх, таке зображення Феміди виникло в епоху Відродження під впливом уривка з Плутархової «Ізіди та Озіріса», а не творів письменників класичної Греції. * З іншого боку, зображення Діке з терезами є класичним (про це зображення, зроблене Тимокартом, який жив через покоління після Платона, див. *R. Eisler*.The Royal Art of Astrology, 1946, pp. 100, 266, plate 5) і засновується, певно, на Гесіодовому ототожненні сузір'я Діви

з Діке (з огляду на те, що поруч були Терези). У світлі інших доказів, наведених тут, щоб показати зв'язок справедливості чи Діке з рівним розподілом, терези в її руках, певно, відіграють таку саму роль, що й терези в руках Феміди.

[11] «Держава», 440 c-d. Уривок завершується характерним порівнянням із сторожовим собакою: «Хіба що його заспокоїть голос власного розуму, що відкличе його, подібно до того, як пастух відкликає свого собаку». Див. прим. 32 (2) до розділу 4.

[12] Платон, по суті, має це на увазі, коли двічі показує, що Сократ сумнівався, де йому слід шукати справедливість. (Див. 368 b та наст., 432 b та наст.)

[13] Адам, очевидно, не помітив (під Платоновим впливом) егалітарної теорії у своїй примітці до «Держави», 331 e та наст., де він, мабуть, справедливо зауважує, що «погляд, згідно з яким Справедливість полягає в тому, щоб чинити добре друзям та зле ворогам, цілком вірно віддзеркалює мораль, що переважала тоді в Греції». Проте він помиляється, говорячи далі, що така точка зору «була загальноприйнятою», оскільки забуває про своє власне свідоцтво (прим. до 561 e 28), яке доводило, що рівність перед законом («ізономія») «була гордим гаслом демократії». Див. також примітки 14 та 17 до цього розділу.

Одна з перших (якщо не найперша) згадка про «ізономію» міститься в уривку з творів лікаря Алкмеона (початок п'ятого століття; див. Д[5], розд. 24, фр. 4), який вважає ізономію умовою здоров'я й протиставляє її «монархії», тобто владі однієї людини над багатьма. Тут ми маємо справу з політичною теорією тіла або, точніше, з людською фізіологією. Див. також прим. 32 до розділу 5 та прим. 59 до розділу 10.

[14] Побіжну згадку про рівність (подібну до тієї, що є в «Горгії», 483 c-d; див. також цю примітку далі і прим. 47 до цього розділу) — можна знайти у Главконовій промові у «Державі», 359 c, але це питання не було розвинуте далі. (Стосовно цього фрагмента див. прим. 50 до даного розділу.)

Рішуче нападаючи на демократію (див. текст до приміток 14—18 до розділу 4), Платон робить три уїдливих зауваження стосовно егалітаризму. У *першому* він каже, що демократія «робить рівними як рівних, так і нерівних» (558 c; див. Адамову примітку до 558 c 16; див. також прим. 21 до цього розділу), надаючи цим словам іронічного забарвлення. (Платон пов'язував рівність з демократією раніше, а саме, коли описував демократичну революцію; див. «Державу», 557 a, процитовану в тексті до прим. 13 до розділу 4.) *Друге* зауваження характеризує «демократичну людину» як таку, що потурає усім своїм бажанням «порівну» незалежно від того, добрі вони чи погані. Ось чому таку людину називають «егалітаристом» («ізономістом»), натякаючи на ідею «рівних законів для всіх» чи «рівності перед законом» (про «ізономію» див. примітки 13 та 17 до цього

розділу). Цей каламбур трапляється у «Державі», 561 е. Шлях до нього досить вторований, оскільки перед цим Платон вже тричі вживав слово «рівний» («Держава», 561 b та c) для того, щоб охарактеризувати ставлення людини, для якої всі бажання та примхи «рівні». *Третій* з цих дешевих прийомів полягає у звертанні до уяви читачів і часто використовується навіть нині у пропаганді такого кшталту: «Я ледь не забув згадати про таку велику роль, яку відігравали ці знамениті «рівні закони» і ця знаменита «свобода» у стосунках між чоловіками та жінками...» («Держава», 536 b).

Окрім згаданого тут доказу важливості егалітаризму (а також у тексті до приміток 9—10 до цього розділу), ми повинні надто зважити на власне Платонове свідоцтво у (1) «Горгії», де він пише (488 е-589 а; див. також примітки 47, 48 та 50 до цього розділу): «Хіба більшість не вважає, що... справедливість — це рівність?», (2) «Менексені» (238 е-239 а; див. прим. 19 до цього розділу та текст). Місця в «Законах», де йдеться про рівність, були написані пізніше «Держави», а отже, не можуть слугувати свідоцтвом того, що Платон усвідомлював важливість проблеми, коли писав «Державу»; втім, див. текст до приміток 9, 20 та 21 до цього розділу.

[15] У зв'язку з третім зауваженням Платон сам каже (563 b; див. попередню примітку): «Чи не висловити нам те, що в нас на вустах?» Певно, цією реплікою він бажає показати, що не бачить обставин, які примушували б його відмовлятися від жарту.

[16] Я вважаю, що Фукідідова (11, 37 та наст.) версія Перікллової промови заслуговує на довіру. Цілком імовірно, що Фукідід був присутній при виголошенні Періклом промови, і в будь-якому разі він постарався би відтворити її якомога точніше. Є багато підстав вважати, що в ті часи не було нічого дивного в тому, що людина вчила напам'ять промову іншої людини (див. Платонового «Федра»), і вірогідне відтворення промови такого роду насправді було не таким уже й важким, як можна подумати. Платон знав цю промову або з Фукідідової версії, або з іншого, дуже подібного до неї джерела. Див. також прим. 31 та 34—35 до розділу 10. (Тут можна згадати про те, що на початку своєї кар'єри Перікл зробив кілька сумнівних поступок популярним племінним інстинктам і не менш популярному груповому егоїзму людей. Тут я маю на гадці законодавство про громадянство, прийняте у 451 році до н. е. Втім, згодом Перікл переглянув своє ставлення до цих питань, можливо, під впливом таких людей, як Протагор.)

[17] Див. Геродот, III, 80 і надто панегірик «ізономії», цебто рівності перед законом (III, 80, 6); див. також примітки 13 та 14 до цього розділу. Цей фрагмент з Геродота, що до певної міри вплинув на Платона (див. прим. 24 до розділу 4), висміюється в «Державі», так само, як і Перікллова промова; див. прим. 14 до розділу 4 та прим. 34 до розділу 10.

[18] Навіть натураліст Арістотель не завжди звертається до цього натура-

лістичного варіанта егалітаризму. Наприклад, його формулювання принципів демократії в «Політиці» (1317 b, див. прим. 9 до цього розділу та текст) абсолютно не залежить від нього. Але ще цікавішим може виявитися те, що в «Горгії», де важливу роль відіграє протиставлення природи та умовності, Платон викладає егалітарне вчення, не обтяжуючи його сумнівною теорією природної рівності всіх людей (див. 488 е-479 а, процитований у прим. 14 до цього розділу, та фрагменти 483 d, 484 а та 508 а).

[19] Див. «Менексен», 238 е-239 а. Безпосередньо перед цим фрагментом знаходимо прозорий натяк на Періклову промову (а саме — на друге речення, процитоване у тексті до прим. 17 до цього розділу). Цілком імовірно, що повторювання терміна «рівність за народженням» у цьому фрагменті є зневажливим натяком на «низьке» походження синів Перікла та Аспазії, яких визнали афінськими громадянами лише після прийняття особливого законодавства у 429 році до н. е. (Див. *E. Meyer*. Gesch. d.Altertums, vol. IV, p. 14, note to No. 392 and p. 323, No. 558.)

Дехто вважає (у тому числі навіть Гроут, див. його книгу *G. Grote*. Plato, III, p. 11), що Платон у «Менексені», «починаючи свою риторику... полишає жартівливий тон», тобто, що в середині «Менексена», звідки взято цитований уривок, Платон говорить цілком серйозно. Але у світлі процитованого раніше уривка та з огляду на Платонове неприховане глузування в «Державі», там, де він наводить свої міркування з цього питання (див. прим. 14 до цього розділу), думка Гроута здається мені неприйнятною. Так само, на мою думку, не можна сумніватися в іронічному характері уривка, що стоїть безпосередньо перед тим фрагментом, що процитований у тексті і де Платон говорить про Афіни (див. 238 c-d): «Тоді, як і нині... наш державний уряд завжди був аристократичним... хоча іноді й називався демократією, він, насправді, є правлінням аристократії, тобто правлінням найкращих за згодою більшості...» Узявши до уваги Платонову ненависть до демократії, цей опис не потребує дальших коментарів. * Ще один безперечно іронічний фрагмент — це уривок 245 с (див. прим. 48 до розділу 8), де «Сократ» вихваляє Афіни за послідовну ненависть афінян до чужоземців та варварів. Оскільки, нападаючи в іншому місці («Держава», 562 е та наст., процитована у прим. 48 до розділу 8) на демократію — і, маючи на увазі саме афінську демократію, — Платон глузує з афінського поблажливого ставлення до іноземців, його панегірик у «Менексені» може бути лише іронією, й окрім того, лібералізм Афін висміюється прихильником Спарти. (Лікургів закон забороняв чужинцям оселятися в Спарті — див. Аристофан. «Птахи», 1012.) У цьому зв'язку цікаво зауважити, що в «Менексені» (236 а; див. прим. 15 (1) до розділу 10) Платон говорить про «Сократа», який у цьому діалозі промовляє проти Афін, що він був учнем ватажка олігархічної партії оратора Антифонта (уродженця Рамнунта; не плутати з афінянином софістом Антифонтом). Надто слід зважити на ту

обставину, що «Сократ» виголошує пародію на промову, записану Фукідідом, котрий, схоже, сам був учнем Антифонта і захоплювався своїм учителем. * Про справжність «Менексена» див. прим. 35 до розділу 10.

[20] «Закони», 757 а. Повністю цей фрагмент охоплює 757 а-е. Його головні місця процитовано у прим. 9 (1) до цього розділу.

(1) Про те, що я називаю стандартним запереченням проти егалітаризму, див. також «Закони», 744 b та наст.: «Було б чудово, якби кожен... володів... майном з усіма нарівні, але оскільки це неможливо...» і т.д. Цей уривок є надто цікавим з огляду на ту обставину, що багато авторів змальовували Платона як ворога плутократії, судячи про нього лише на підставі «Держави». Але в цьому важливому фрагменті із «Законів» (744 b та наст.) Платон вимагає, щоби в «державі запровадили нерівний майновий ценз. А відтак посади, мита, розподілення та належна кожному шана будуть віддаватися не лише відповідно до особистих чеснот чи чеснот предків, не лише відповідно до сили та краси тіла, а й відповідно до статку чи нужди громадянина. У такий спосіб посади та шана розподілятимуться якомога рівномірно, тобто пропорційно до багатства громадянина, хоча й відповідно до принципу нерівного розподілу».

* Доктрина нерівного розподілу почестей та, як ми можемо припустити, обов'язків пропорційно до статку чи фізичної сили, певно, збереглася від героїчної доби завоювання. Багаті воїни, які мали важче та коштовніше озброєння, і ті, що виділялися фізичною силою, робили вагоміший, порівняно з іншими, внесок у перемогу. (Цей принцип існував за часів Гомера і, як переконував мене Р. Айслер, його можна виявити практично в усіх відомих войовничих племен.)* Головна думка такого ставлення, а саме те, що несправедливо рівно вшановувати нерівних, побіжно згадується ще у «Протагорі», 337 а (див. також «Горгій», 508 а та наст. — цей фрагмент згадано у примітках 9 та 48 до цього розділу), але Платон не приділяв їй великої уваги, поки не написав «Закони».

(2) Про те, як Арістотель розробляв ці проблеми, див. «Політика», III, 9, 1, 1280 а (див. також. 1282 b-1284 b та 1301 b 29), де він пише: «Усі спираються на певну справедливість, але їхні уявлення про справедливість недосконалі й не вичерпують цілого явища. Демократи, приміром, вважають справедливістю рівність, що так і є, хоча це рівність не для всіх, а лише для рівних. А олігархи вважають справедливістю нерівність, що так і є, хоча це нерівність не для всіх, а лише для нерівних». Див. також «Нікомахову етику», 1131 b 27, 1158 b 30 та наст.

(3) Заперечуючи проти цього антиегалітаризму, я, разом з Кантом, можу сказати, що всяка мораль має ґрунтуватися на принципі, згідно з яким ніхто не повинен вважати себе ціннішим за хоч яку іншу людину. Я переконаний, що лише цей принцип є прийнятним, зважаючи на загальновідому неможливість неупереджено судити про свої вчинки. Тому

я абсолютно не розумію репліки, вимовленої таким блискучим автором, як Дж. Кетлін (*G. E. G. Catlin*. Principles, p. 314): «Є щось украй аморальне у Кантовій моралі, що пропонує всіх поставити під один шнурочок... й ігнорує Арістотелеву пораду шанувати рівних рівно, а нерівних — нерівно. Одна людина не має тих самих соціальних прав, що інша... Сучасний автор навряд стане заперечувати, що... є щось у «крові»». А тепер я запитаю: «Якби щось було в «крові» чи в нерівності обдарувань і т. п. і навіть якби їх можна було оцінити — тоді чому ці відмінності були зроблені основою для отримання більших прав, а не лише для накладання більших обов'язків?» (Див. текст до приміток 31—32 до розділу 4.) Я не помітив глибокої аморальності у Кантовому егалітаризмі. І я не розумію також, на чому Кетлін засновує цей свій моральний осуд, якщо він вважає мораль справою смаку? Чому «смак» Канта повинен бути глибоко аморальним? (Адже це водночас і християнський «смак».) Єдина відповідь на це запитання, що спадає мені на гадку, полягає в тому, що Кетлін судить зі своєї позитивістської точки зору (див. прим. 18 (2) до розділу 5) і вважає християнські та Кантові вимоги аморальними, тому що вони суперечать категоричним моральним оцінкам сучасного нам суспільства.

(4) Однією з найкращих відповідей усім цим антиегалітаристам ми завдячуємо Ж.-Ж. Руссо. Я говорю це, попри моє переконання, що його романтизм (див. прим. 1 до цього розділу) украй згубно вплинув на історію соціальної філософії. Втім, він був також одним із найблискучіших авторів у цій галузі. Я процитую його блискуче спостереження, що міститься в есе «Про походження нерівності» (курсив мій), і хочу загострити увагу читачів на тому, з якою гідністю сформульовано останнє речення фрагмента: «Я розпізнаю в людському роді два різновиди нерівності: одна, що її я називаю природною чи фізичною, тому що вона встановлена природою і полягає у різниці віку, здоров'я, тілесних сил та розумових чи душевних якостей; друга, яку можна назвати нерівністю умовною чи політичною, тому що вона залежна від певного типу домовленості і тому що вона встановлюється чи принаймні затверджується за згодою людей. Ця остання полягає у різноманітних привілеях, якими дехто користується... як-от те, що вони багатші, могутніші, їх більше шанують, ніж інших... Марно питати про джерело їхньої нерівності, оскільки відповідь визначається вже простим змістом цього слова. *Ще менш можливо встановити, чи є хоч якийсь істотний зв'язок між цими двома різновидами нерівності*. Бо це лише означало би запитувати, іншими словами, чи обов'язково ті, хто наказує, кращі за тих, хто кориться, і чи завжди пропорційні в одних і тих самих індивідів тілесна чи духовна сила, мудрість чи доброчесність їхньому багатству чи могутності; *це питання, певно, годиться для обговорення рабами у присутності їхніх панів, але воно не постане перед людьми розумними та вільними, котрі шукають правду*».

[21] «Держава», 558 с. Див. прим. 14 до цього розділу (перший абзац про нападки на демократію).

[22] «Держава», 433 b. Адам, який також схильний вважати, що цей фрагмент висувався як аргумент (прим. до 433 b 11), намагався реконструювати його, але визнав, «що Платон нечасто залишає стільки простору для доповнення своїх міркувань».

[23] «Держава», 433 е-434 а. Продовження цього уривка див. у тексті до прим. 40 до цього розділу. Про підготовку до нього у більш ранніх частинах «Держави» див. прим. 6 до цього розділу. Ось як Адам коментує фрагмент, який я називаю «другим аргументом» (прим. до 433 е 35): «Платон шукає спільні моменти в його поглядах на справедливість та поширеним судовим значенням слова...» (Див. фрагмент, процитований у наступному абзаці тексту.) Адам намагається захистити Платонів аргумент від критика (А. Крона), який зауважив, хоча, можливо, не зовсім чітко, що цьому аргументу чогось бракує.

[24] Цитати у цьому абзаці взято з «Держави», 430 d та наст.

[25] Цей прийом увів в оману навіть такого пильного критика, як Т. Гомперц (*T. Gomperz*. Greek Thinkers, Book V, II, 10; Germ. ed., vol. II, pp. 378—379), *який не помітив слабкості цього аргументу.* У *коментарях до перших* двох книг «Держави» (op. cit.,V, II, 5; p. 368) він навіть пише: «Опис, що йде *слідом, можна охарактеризувати як взірець ясності, точності та справжньої* науковості...», і додає, що Платонові персонажі Главкон та Адимант, «ведені *палким ентузіазмом... відмітають усі поверхневі пояснення*».

Стосовно моїх зауважень щодо помірності, які містяться в наступному абзаці тексту, див. такий уривок із вступної статті *Дж. Девіса* та Ч. Воена (The Golden Treasury edition of the «Republic», p. XVIII, курсив мій): «Сутність помірності полягає у самообмеженні. Сутність політичної помірності полягає у визнанні *права державного органу на підтримку та послух тих, ким управляють*». Це доводить, що мою інтерпретацію Платонової ідеї помірності поділяють (хоча й виражають її в іншій термінології) послідовники Платона. Можу додати, що «помірність», тобто задоволеність своїм становищем, є чеснотою, спільною для всіх трьох класів, але класові трудівників притаманна лише ця чеснота. Отже, чеснота, доступна класові трудівників — помірність, класові помічників — помірність та мужність, класові опікунів — помірність, мужність та мудрість.

«Довгу передмову», процитовану також у наступному абзаці, взято з «Держави», 432 b та наст.

[26] Тут можна навести термінологічний коментар стосовно терміна «колективізм». Те, що Г. Уеллс називає «колективізмом», не має нічого спільного з тим, що я розумію під цим словом. Уеллс є індивідуалістом (у тому розумінні слова, яке я в нього вкладаю), про що, зокрема, свідчать його праці «Права людини» та «Здоровий глузд війни та миру» (*H.G.*

Wells. Rights of man; Common Sense of War and Peace), в яких містяться цілком слушні формулювання вимог егалітарного індивідуалізму. Втім, він також вірить, і цілком правильно, у можливість раціонального планування політичних інститутів з метою поглиблення свободи та добробуту окремої людської істоти. Цю віру він називає «колективізмом», хоча я описую те саме поняття висловом «раціональне планування інститутів в інтересах свободи». Можливо, цей вислів задовгий і незграбний, але за його допомогою я уникаю небезпеки, що «колективізм» витлумачать в антиіндивідуалістському смислі, в якому це слово часто вживали, і не лише в цій книжці.

[27] «Закони», 903 с; див. текст до прим. 35 до розділу 5. «Преамбулу», згадану в тексті («Втім йому потрібні... певні слова поради, що діятимуть на нього, немов чари» і т.д.), взято із «Законів», 903 b.

[28] У «Державі» та «Законах» є безліч місць, де Платон застерігає проти нестримного групового егоїзму. Див., хоча б, «Державу», 519 е, а також фрагмент, на який я посилаюсь у прим. 41 до цього розділу.

Стосовно тотожності між колективізмом та альтруїзмом, існування якої часто припускають, можна нагадати про вельми доречне у цьому зв'язку питання Ч. Шеррінгтона: «А зграя та стадо — це альтруїзм?» (див. *C. Sherrington.* Man and His Nature, p. 308).

[29] Про помилковість Діккенсового зневажливого ставлення до парламенту див. також прим. 23 до розділу 7.

[30] Арістотель. «Політика», III, 12, 1 (1282 b); див. текст до приміток 9 та 20 до цього розділу. (Див. також Арістотелеве зауваження в «Політиці», III, 9, 3, 1280 а про те, що справедливість стосується як людей, так і речей.) Щодо цитати з Перікла, наведеної далі в цьому розділі, див. текст до прим. 16 до цього розділу та прим. 31 до розділу 10.

[31] Це зауваження взято з уривка («Держава», 519 е та наст.), процитованого у тексті до прим. 35 до розділу 5.

[32] Ось важливі уривки із «Законів», які цитуються (1) у цьому та (2) наступному абзацах:

(1) «Закони», 739 с та наст. Платон посилається тут на «Державу» й очевидно, зокрема, на фрагменти 462 а та наст., 424 а та 449 е. (Перелік фрагментів, у яких ідеться про колективізм та холізм, можна знайти у прим. 35 до розділу 5. Про комунізм див. прим. 29 (2) до розділу 5 та інші, згадані там фрагменти. (Характерно, що наведений тут уривок починається з цитування Піфагорової максими «У друзів спільне все, що вони мають». Див. прим. 36 та текст; див. також про «спільні трапези», згадані у прим. 34.

(2) «Закони», 942 а та наст.; див. наступну примітку. Гомперц вважає обидва уривки антиіндивідуалістичними (op. cit., vol. II, 406). Див. також «Закони», 807 d-e.

[33] *Див. прим. 42 до розділу 4 та текст. Цитату, наведену далі в цьому* абзаці, взято із «Законів», 942 а та наст. (див. попередню примітку).

Не слід забувати про те, що військова підготовка в «Законах» (так само, як і в «Державі») є обов'язковою для всіх, хто має право носити зброю, тобто для всіх громадян — для всіх тих, хто володіє хоч якимись громадянськими правами (див. «Закони», 753 b). Усі решта — це «механічні трудівники», якщо не раби (див. «Закони», 741 е та 743 d, а також *прим. 4 до розділу 11*).

Цікаво, що Баркер, який ненавидить мілітаризм, вірить, наче Платон додержується подібних поглядів (*E. Barker*. Greek Political Theory, 298—*301*). Платон і справді ніколи не вихваляв війну, проте вірно також і те, що він ніколи не виступав проти війни. Багато мілітаристів на словах були за мир, а на ділі сприяли війні, а щодо Платона, то його державою править каста військових, тобто мудрих колишніх воїнів. Це зауваження стосується як «Законів» (див. 753 b), так і «Держави».

[34] Найсуворіші закони щодо вживання їжі — зокрема, такі, що регламентують «спільні трапези» — а також напоїв, відіграють істотну роль *у Платонових творах; див., приміром, «Держава», 416 е, 458 с, 547 d-e*; «Закони», 625 е, 633 а (де запровадження обов'язкових спільних трапез пояснено війною), 762 b, 780—783, 806 с та наст. 839 с, 842 b. Платон завжди наголошував на важливості спільних трапез, бо це відповідало звичаям Кріту і Спарти. Цікаво також те, що спільним трапезам великого значення надавав і Платонів дядько Критій. (Див. *Diels* [2], Critias, fr. 33.)

Про натяк на анархію «диких звірів», що міститься наприкінці наведеної цитати, див. також «Держава», 563 с.

[35] Див. «Закони», вид. Е. Інгленда, т. I ст. 514, прим. до 739 b 8 та наст. Цитати Баркера взято зі згаданої раніше праці цього автора, ст. ст. 148, 149. Безліч подібних фрагментів можна виявити у працях більшості платоніків. Див., однак, зауваження Шеррінгтона (див. прим. 28 до цього розділу) про те, що навряд чи правильно говорити, що стадо чи зграю об'єднує альтруїзм. Стадний інстинкт та племінний егоїзм, так само як і звертання до цих інстинктів, не слід змішувати з безкорисливістю.

[36] Див. «Держава», 424 а, 449 с; «Федр», 279 с; «Закони», 739 с; *див. прим. 32 (1). (Див. також «Лісід», 207 с, та Евріпідового «Ореста»,* 725.) Щодо можливого зв'язку цього принципу з раннім християнським та марксистським комунізмом див. прим. 29 (2) до розділу 5.

Про індивідуалістичну теорію справедливості та несправедливості, викладену в «Горгії», див., хоча б, приклад, наведений у «Горгії», 468 b та наст., 508 d-e. У цих уривках ще, певно, зберігся Сократів вплив (див. прим. 56 до розділу 10). Сократів індивідуалізм найбільш чітко виражено в його знаменитому вченні про самодостатність доброї людини. Цю док-

трину Платон згадує в «Державі» (387 d-e) попри ту обставину, що вона абсолютно суперечить одній з головних тез «Держави», — а саме, що лише держава може бути самодостатньою. (Див. розділ 5, прим. 25 та текст до цієї та наступних приміток.)

[37] «Держава», 368 b-c.

[38] Див. надто «Державу», 344 a та наст.

[39] Див. «Закони», 923 b.

[40] «Держава», 434 a-c. (Див. також текст до прим. 6 та прим. 23 до цього розділу, і примітки 27 (3) та 31 до розділу 4.)

[41] «Держава», 466 b-c. Див. також «Закони», 715 b-c та багато інших фрагментів, спрямованих проти антиэгалітних зловживань класовими привілеями. Див. також прим. 28 до цього розділу і прим. 25 (4) до розділу 7.

[42] Тут натякається на *«парадокс свободи»*; див. прим. 4 до розділу 7. Стосовно проблеми державного контролю за освітою див. прим. 13 до розділу 7.

[43] Див. Арістотель. «Політика», III, 8, 6 та наст. (1280 a). Див. *E. Burke.* French Revolution. ed. 1815; vol. V, p. 184. Цей уривок доречно процитував Б. Джовет у своїх примітках до Арістотелевого фрагмента; див. *Aristotle.* Politics, ed. by B. Jowett, vol. II, p. 126.

Наступну Арістотелеву цитату взято з його «Політики», III, 9, 8, (1280 b).

Дж. Філд, приміром, пропонує схожу критику (*G. Field.* Plato and his Contemporaries, p. 117): «Не існує проблеми міста та його законів, які б справляли хоч яку виховну дію на моральне обличчя громадян». Однак Т. Грін чітко продемонстрував (*T. Green.* Lectures on Political Obligations), що держава не може насаджувати мораль через закони. Він напевно погодився б з таким формулюванням: «Ми бажаємо зробити моральною політику, а не політизувати мораль» (див. закінчення цього абзацу в тексті). Подібні Гріновим поглядам думки ще раніше висловив Спіноза (Б. Спіноза. «Богословсько-політичний трактат», розділ 20): «Той, хто хоче все регулювати законами, радше заохочуватиме пороки, аніж виправлятиме їх».

[44] Я вважаю базовою для будь-якої спроби взяти під контроль міжнародну злочинність аналогію між громадянським миром і міжнародним, між звичайним злочином та міжнародним. Про цю аналогію та її обмеженість, а також про убогість історицистського методу для розв'язання подібних проблем див. прим. 7 до розділу 9.

* Можна згадати Г. Моргентау, як одного з тих, хто вважає раціональні методи встановлення міжнародного миру утопічною мрією (див. його книжку *H. T. Morgentau.* Scientific Man versus Power Politics, English Edition, 1947). Про погляди Моргентау можна сказати, що вони характерні для розчарованого історициста. Він усвідомлює, що історичні передбачення неможливі, але оскільки він припускає (приміром, разом із марксистами),

що сфера застосування *розуму* (чи наукового методу) обмежена сферою *передбачуваного*, то Моргентау робить висновок, на основі непередбачуваності історичних подій, про незастосовність розуму у сфері міжнародних взаємин.

Втім, такий висновок не безперечний, оскільки наукове передбачення відрізняється від передбачення у розумінні історичного пророкування. (Жодна з природничих наук, за винятком теорії Сонячної системи, не має справи хоч із чимось подібним до історичного пророкування.) Перед суспільними так само, як і перед природничими науками не стоїть завдання передбачати «напрямки» чи «тенденції» розвитку. «Найбільше, на що здатні та звані «соціальні закони» і найбільше, на що здатні так звані «природні закони» — це показати певні *напрямки*... Але ні природничі, ні соціальні науки не здатні передбачити, як насправді складуться обставини і який конкретний *напрямок* завдяки цьому буде втілено в життя»,— пише Моргентау (ст. 120 та наст., курсив мій). Втім, природничі науки і не роблять спроб передбачити напрямки, а лише історицисти вважають таке передбачення метою суспільних наук. *Відповідно, лише* історицист буде розчарований, коли усвідомить, що ця мета недосяжна. «Багато... політологів, проте, твердять, що вони можуть... і справді... передбачати суспільні події з високим ступенем вірогідності. *По суті, вони... є жертвами... ілюзій*»,— пише Моргентау. Я, звісно, згоден. Але все це доводить, що від історицизму слід відмовитися. Припустивши, що відмова від історицизму *означає відмову від раціоналізму в політиці, ми виявимо фундаментальний* історицистичний передсуд — а саме, передсуд, що історичне пророцтво є основою для будь-якої раціональної політики. (Я вже згадував на початку розділу 1, *що такий погляд характерний для історицизму*.)

Моргентау висміює усі спроби підкорити владу розумові і запобігти війні, вбачаючи їхнє джерело в раціоналізмі та наукоподібності, що незастосовні *до суспільства через саму свою суть*. Але очевидно, що *він* доводить забагато. Громадянський мир було встановлено в багатьох суспільствах попри те, що, згідно з теорією Моргентау, жадоба влади повинна *стати цьому на перешкоді. Він, звісно, визнає цю обставину, проте не* помічає, що руйнує теоретичний підмурок власних романтичних тверджень.*

[45] Цитату взято з *Арістотелевої* «Політики», III, 9, 8 (1280).

(1) У тексті я кажу «окрім того», бо вважаю, що фрагменти, згадані в тексті, тобто Арістотель. «Політика», III, 9, 6 та III, 9, 12, найімовірніше *виражають* також і *Лікофронові погляди*. Ось докази, на яких засноване моє переконання. Починаючи з III, 9, 6 і до III, 9, 12, Арістотель критикує доктрину, яку я назвав протекціонізмом. У III, 9, 8, тобто фрагменті, *процитованому в тексті, він прямо приписує* Лікофрону стисле і абсолютно чітке формулювання цієї доктрини. З інших Арістотелевих посилань на

Лікофрона (див. пункт (2) цієї примітки) випливає, що, з огляду на його вік, Лікофрон мусив бути одним із перших, якщо не першим, хто сформулював теорію протекціонізму. Отже, є підстави припустити (хоча і без певності), що Арістотелеві нападки на протекціонізм (уривок від III, 9, 6 до III, 9, 12) спрямовані проти Лікофрона і що саме він був автором розмаїтих, але однакових за змістом формулювань. (Можна також згадати, що Платон у «Державі» (359 с) називає протекціонізм «поширеним переконанням».)

В усіх своїх запереченнях Арістотель намагається показати, що протекціоністська теорія не здатна пояснити ані територіальної, ані внутрішньої єдності держави. Він твердить (III, 9, 6), що ця теорія не помічає тієї обставини, що держава існує заради доброго життя, в якому немає місця ні для рабів, ні для звірів (тобто заради благочестивого життя доброчесних землевласників, бо кожен, хто заробляє гроші, через «механічний» характер своїх занять не може бути громадянином). Повз увагу цієї теорії пройшла також *племінна єдність* «справжньої» держави, що є (III, 9, 12) «спільністю добробутів у родах та *родових об'єднаннях* заради досягнення довершеного самодостатнього життя... і запроваджується між людьми, що живуть поруч і перебувають в *епігамії*.

(2) Про Лікофронів егалітаризм див. прим. 13 до розділу 5. Б. Джовет (*B. Jowett*. Aristotle's Politics, II, p. 126) характеризує Лікофрона як «нічим не уславленого ритора», та Арістотель, певно, вважав інакше, оскільки в його працях, що дійшли до нас, ім'я Лікофрона згадується принаймні шість разів (у «Політиці», «Риториці», «Фрагментах», «Метафізиці», «Фізиці», «Софістських спростуваннях»).

Навряд чи Лікофрон був набагато молодшим за Алкідама, свого товариша по школі Горгія, бо його егалітаризм не здобув би такого широкого розголосу, якби він став відомим після того, як Горгієву школу очолив Алкідам. Згадані Арістотелем у «Метафізиці», 1045 b 9 та «Фізиці», 185 b 27, Лікофронові епістемологічні інтереси також свідчать на користь нашого припущення, оскільки дають підстави вважати, що Лікофрон був Горгієвим учнем ще до того, як останній обмежив свої інтереси виключно риторикою. Звісно, будь-які судження про Лікофрона є вкрай умоглядними, з огляду на брак вірогідної інформації, що є в нашому розпорядженні.

[46] *E. Barker*. Greek Political Theory, I, p. 160. Про Юмову критику історичного варіанта теорії договору див. прим. 43 до розділу 4. Стосовно дальшого Баркерового твердження (ст. 161), що у протилежність до теорії справедливості Платонова справедливість — це не «щось зовнішнє», а радше, внутрішня властивість душі, я можу нагадати читачеві про часті Платонові поради застосовувати якнайжорсткіші санкції для досягнення справедливості. Платон завжди рекомендує застосовувати «переконування та силу» (див. примітки 5, 10 та 18 до розділу 8). З іншого боку, досвід

окремих демократичних держав доводить, що ліберальність та терпимість не обов'язково призводять до зростання злочинності.

Щодо мого зауваження про те, що Баркер убачає в Лікофроні (як і я) автора теорії договору, див. *Barker*, op. cit., p. 63: «Протагор не випередив софіста Лікофрона у створенні доктрини договору». (Див. текст до прим. 27 до розділу 5.)

[47] Див. «Горгій», 483 b та наст.

[48] Див. «Горгій», 488 e-489 b; див. також 527 b.

З того, як Сократ відповідає тут Калліклу, певно, можна зробити висновок, що історичний Сократ (див. прим. 56 до розділу 10) міг заперечувати аргументи на підтримку біологічного натуралізму, подібного до Піндарового, міркуючи таким чином: «Якщо влада сильних природна, тоді природна й рівність, оскільки більшість, яка демонструє свою силу через своє правління, вимагає рівності». Іншими словами, він міг показати порожність та розпливчастість цієї натуралістичної вимоги. Успіх такої аргументації, певно, й спонукав Платона запропонувати власну версію натуралізму.

Я не маю наміру твердити, що дальшу Сократову репліку (508 a) про геометричну рівність слід обов'язково трактувати як антиегалітарну, тобто незрозуміло, чому вона має означати те саме, що й «пропорційна рівність», про яку йдеться в «Законах», 744 b та наст., та 757 a-e (див. примітки 9 та 20 (1) до цього розділу). А саме це припускає Адам у своїй другій примітці до «Держави», 558 c 15. Та, можливо, в його припущенні щось є, оскільки «геометрична рівність» у «Горгії», 508 a, певно, містить натяк на піфагорейські проблеми (див. прим. 56 (6) до розділу 10; див. також зауваження стосовно «Кратила» у тій же примітці) і цілком може бути натяком на «геометричні пропорції».

[49] «Держава», 358 e. Главкон відмовляється від авторства у 358 c. Увага людини, яка читає цей фрагмент, легко відволікається звертанням до проблеми — «природа проти домовленості», що відіграє важливу роль у цьому фрагменті, а також у Калліკловій промові в «Горгії». Втім, Платон у «Державі» переймається переважно не тим, щоб завдати поразки конвенціоналізму, а щоб засудити раціональний протекціоністський підхід як корисливий. (Те, що головним Платоновим ворогом була не конвенціоналістська теорія договору, випливає з приміток 27—28 до розділу 5 та тексту.)

[50] Якщо порівняти Платонів виклад протекціонізму в «Державі» та в «Горгії», то з'ясується, що насправді це одна й та сама теорія, хоча в «Державі» на рівності наголос набагато слабший. Втім, і тут Платон, хоч і побіжно, але згадує про рівність («Держава», 359 c): «Природу... шляхом конвенціонального закону, обманюють і силою примушують шанувати рівність». Це зауваження посилює подібність до Каллiклової промо-

ви. (Див. «Горгій», 483 c-d.) Але на противагу «Горгію» Платон відразу відкидає рівність чи радше навіть не порушує цієї проблеми і більше до неї не повертається, що робить лише ще очевиднішим його прагнення уникнути розгляду проблеми. Замість цього Платон упивається описом цинічного егоїзму, що його він подає як єдине джерело протекціонізму. (Про Платонове мовчання з приводу егалітаризму див., зокрема, прим. 14 до цього розділу та текст.) А. Тейлор (*A. E. Taylor*. Plato: The Man and his Work, 1926, p. 268) твердить, що коли Каллікл розпочинає з «природи», то Главкон бере за відправну точку «домовленість».

[51] Див. «Державу», 359 a. Далі в тексті я маю на увазі фрагменти 359 b та 360 d та наст., див. також 358 c. Стосовно «постійного повторювання» див. 369 a-362 c і далі до 367 e. Платонів опис нігілістичних тенденцій протекціонізму охоплює дев'ять сторінок «Держави», що доводить, якого значення надавав йому Платон. (Аналогічний фрагмент є в «Законах», 800 a та наст.)

[52] Після того, як Главкон завершив свій виклад, слово взяв Адимант (кидаючи Сократові цікавий і вельми доречний виклик піддати критиці утилітаризм), втім, лише тоді, коли Сократ сказав, що вважає Главконову промову бездоганною (362 d). Адимантова промова є поправкою до Главконової і повторює твердження, що те, що я називаю протекціонізмом, витікає з Фрасимахового нігілізму (див. надто 367 a та наст.). Після Адиманта сам Сократ захоплено став говорити і про Главкона, і про Адиманта, оскільки їхня віра у справедливість залишилася непохитною, попри ту обставину, що *вони так чудово представили теорію несправедливості*, тобто теорію, згідно з якою чинити несправедливість — це добре, поки можна уникнути покарання. Наголошуючи на бездоганності запропонованих Главконом та Адимантом аргументів, «Сократ» (тобто Платон) має на увазі, що ці аргументи є правильним представленням поглядів, які розглядаються. І нарешті він формулює власну теорію, але не для того, щоб показати, що Главконові міркування потребують виправлення, а для того, як він наголошує, щоб показати, що, у протилежність до поглядів протекціоністів, справедливість — це добро, а несправедливість — зло. (Не слід забувати — див. прим. 49 до цього розділу,— що Платонові нападки спрямовані не проти теорії договору як такої, а лише проти протекціонізму, бо невдовзі («Держава», 369 b-c; див. текст до прим. 29 до розділу 5) і сам Платон приймає теорію договору, принаймні частково, включно із теорією про те, що люди «збираються у поселеннях» тому, що «кожен сподівається в такий спосіб захистити свої інтереси».)

Треба також зазначити, що кульмінацією цього фрагмента є вражаюча «Сократова» репліка, процитована у тексті до примітки 37 до цього розділу. Це доводить, що Платон бореться проти протекціонізму лише тим, що представляє його аморальною та справді нечестивою формою егоїзму.

Нарешті, складаючи своє судження стосовно Платонових міркувань, ми не повинні забувати, що Платон полюбляє сперечатися з риторами та софістами і що справді саме його нападки на «софістів» закріпили за цим словом прикрі асоціації. Я вважаю, що це дає нам усі підстави критикувати його в тих випадках, коли він сам вдається до риторики та софістики замість аргументів. (Див. також прим. 10 до розділу 8.)

[53] Ми можемо розглядати Адама та Баркера як представників згаданих тут платоніків. Адам каже (прим. до 358 е та наст.), що Главкон відроджує Фрасимахову теорію і що (прим. до 373 а та наст.) Фрасимахова теорія — це «та сама теорія, яку далі (у 358 е та наст.) викладає Главкон». Баркер твердить (*op. cit.*, 159), *що теорія, яку я називаю протекціоністською, а він* — «прагматизмом», «за духом тотожна Фрасимаховій».

[54] Про те, що видатний скептик Карнеад справді повірив у Платонів виклад, свідчить Цицерон («Про республіку», III, 8; 13; 23), котрий подає Главконову версію практично без змін, як теорію, що її схвалює Карнеад. (*Див. також текст до приміток 65, 66 та примітку 56 до розділу 10.*)

У цьому зв'язку я хочу висловити свою думку, що можна втішитися тим фактом, що антигуманісти завжди вважали за потрібне звертатися до людських почуттів, а також тим фактом, що їм часто щастило переконати нас у щирості своїх намірів. Це свідчить про те, що вони чудово розуміють, *наскільки глибоко ці почуття вкорінилися в більшості з нас і що* зневажені «численні» не занадто погані, а — занадто добрі, занадто щиросерді та занадто простодушні, що вони навіть готові вислуховувати від часто нерозбірливих у засобах «кращих» звинувачення у негідному егоїзмі, обмеженому матеріальними інтересами, і бажанні лише одного — «натоптували свої животи, як звірі».

ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 7

Епіграф до цього розділу запозичено із «Законів», 690 b (див. прим. 28 до розділу 5).

[1] Див. текст до приміток 2—3 до розділу 6.

[2] Подібні погляди висловлював Дж. С. Мілль. У своїй «Логіці» (*G. S. Mill.* Logic, 1st edition, *p. 557 f.*) *він пише*: «*Хоча вчинки правителів у жодному разі не визначаються цілковито їхніми егоїстичними інтересами,* потрібен конституційний контроль як запобіжний засіб, спрямований проти цих егоїстичних інтересів». Подібні ідеї він висловлює також у праці «Підлеглість жінок» (*G. S. Mill.* The Subjection of Women, Everyman edition, p. 251, курсив мій): «*Хто сумнівається в тому, що можливе велике благо,* велике щастя та велика відданість під абсолютним правлінням благочестивої людини? Тим часом *закони та інституції потрібно застосовувати не до*

добрих людей, а до поганих». Наскільки я погоджуюсь зі словами, виділеними курсивом, настільки ж вважаю недоречним припущення, що міститься на початку фрагмента. (Див. надто прим. *25* (3) до цього розділу.) Подібне припущення можна виявити у блискучому фрагменті з «Представницького уряду» (*J. Mill.* Represantative Government, 1861; див., зокрема, ст. 49), де Мілль бореться з Платоновим ідеалом філософа-правителя, бо саме *через те, що його правління буде великодушним*, воно означатиме «зречення» простих громадян від своєї волі та від можливості судити про політику.

Можна зауважити, що це Міллеве припущення було частиною спроби розв'язати конфлікт між «Есе про уряд» Джеймса Мілля (*James Mill.* Essay on Government) та «знаменитою атакою Маколея» на цю працю (так називає її сам Дж. Мілль; див. *J. S. Mill.* Autobiography, chap. V, «One Stage Onward», 1st edition, 1873, pp. 157—161. Критику Маколея вперше було опубліковано в «Edinburg Review», March 1829, June 1829, October 1829). Цей конфлікт відіграв важливу роль у розвитку поглядів Дж. Мілля, а спроба розв'язати конфлікт насправді визначила кінцеву мету та характерні риси «Логіки» («принципові розділи якої я згодом опублікував у «Логіці моральних наук»), як писав Мілль у своїй «Автобіографії».

Ось яке розв'язання конфлікту між його батьком та Маколеєм пропонує Дж. С. Мілль. Він каже, що його батько правильно вважав політику дедуктивною наукою, але помилявся, гадаючи, що «ця дедукція (була) такою самою... як і в чистій геометрії», тоді як Маколей був правий щодо більшого ступеня експериментальності дедукції, але помилявся, порівнюючи її з «чисто експериментальним методом хімії». Правильне розв'язання конфлікту, згідно з Дж. С. Міллем (*J. S. Mill.* Autobiography, ст. 159 та наст.) полягало ось у чому: політиці підходить дедуктивний метод динаміки — а саме, метод, який, на його думку, характеризується підсумовуванням наслідків за взірцем «принципу додавання *сил*». (Ця ідея Дж. С. Мілля проіснувала принаймні до 1937 року, як я показав у моїй «Убогості історицизму».)

Не думаю, що цей аналіз був змістовним (тим паче, що він грунтувався на неправильному розумінні динаміки та хімії). Втім, деякі моменти можуть видатися вартими уваги.

Джеймс Мілль, подібно до багатьох його попередників та наступників, намагався, за словами Маколея (наприкінці його першої статті), «вивести науку управління з принципу людської натури» і, на мою думку, Маколей зробив абсолютно правильний висновок про те, що така спроба «цілковито неможлива». Метод Маколея можна назвати до певної міри емпіричним, оскільки для спростування догматичних теорій Дж. Мілля він широко використовував історичні факти. Але вжиганий ним метод не має нічого спільного з хімією (чи з беконівським індуктивним методом, який Маколей

вихваляв, роздратований Міллевими силогізмами). Його метод полягав *у простому запереченні хибних логічних висновків у сфері, де неможливо* логічно довести хоч який факт, що був би цікавим для розгляду проблеми, а також в обговоренні теорій та можливих ситуацій у світлі альтернативних теорій та альтернативних можливостей і в аналізі фактуально незаперечних свідоцтв. Одним із принципових предметів обговорення було те, що Мілль вірив, наче монархія та аристократія неминуче призводять до терору в правлінні — приклади легко спростовували цю точку зору. Два фрагменти з праць Дж. С. Мілля, процитовані на початку цієї примітки, показують, як вплинуло на нього це спростування.

Маколей завжди наголошував, що він хотів лише спростувати докази Мілля і не мав наміру оцінювати правдивість чи хибність пропонованих висновків. Вже тільки це повинно було б довести, що він не пробував застосувати на практиці індуктивний метод, що його він так вихваляв.

[3] Див., приміром, Маєрове зауваження (*E. Mayer*. Gesch. d. Altertums, V, p. 4), що «влада, за самою своєю суттю, є неподільна».

[4] Див. «Держава», 562 b-565 e. У тексті я маю на увазі, зокрема, уривок 562 c: «Хіба надмір» (свободи) «не призводить людей до такого стану, коли *вони прагнуть одного — тиранії?» І далі, 563 d-e: «І зрештою, як тобі добре* відомо, вони вже не звертатимуть уваги на закони — писані чи неписані — оскільки не бажатимуть мати над собою жодної влади. Саме в цьому коріниться тиранія». (Стосовно початку цього фрагмента див. прим. 19 до розділу 4.)

Інші Платонові зауваження про *парадокси свободи* та демократії можна знайти в «Державі», 564 a: «Адже надмірна свобода, певно, і для окремої людини, і для держави обертається лише надмірним рабством... Отож, є всі підстави припустити, що до тиранії призводить насамперед демократична форма правління. Інакше кажучи, найбільше та найжорстокіше рабство, як мені здається, виростає з найбільшого можливого ступеня свободи». Див. також «Держава», 565 c-d: «А хіба народ не звик підносити якусь людину чи зробити її ватажком партії, а потім вихваляти та возвеличувати її?— Так, звик.— Тоді, має бути зрозумілим, що, коли народжується тиранія, то вона бере свій початок саме від цих демократичних партійних ватажків».

Так званий *парадокс свободи* доводить, що свобода в розумінні відсутності *хоч якихось обмежень неминуче призводить до значного її обмеження*, оскільки дозволяє грубіянові поневолити слабшого. Цю думку цілком чітко висловив Платон, хоча й трохи іншими словами і маючи зовсім інші наміри.

Менш відомий *парадокс терпимості:* необмежена терпимість повинна призвести до зникнення терпимості. Якщо ми безмежно терпимі навіть до нетерпимих, якщо ми не готові стати на захист терпимого суспільства від

нападу нетерпимих, тоді загинуть терпимі, а разом з ними й терпимість. У цьому формулюванні я не маю на увазі, приміром, що ми повинні позбавляти голосу нетерпимі філософські вчення. Доки ми можемо боротися з ними за допомогою раціональних доказів і контролювати їх через громадську думку, доти буде немудро застосовувати засоби тиску до цих філософських течій. Але ми повинні проголосити *право* позбавляти їх голосу в разі необхідності навіть силою: адже цілком може бути, що вони не готові спілкуватися з нами на рівні доказів розуму і розпочнуть з того, що заперечать будь-які докази. Вони можуть заборонити своїм послідовникам прислухатися до раціональних доказів, оскільки вважатимуть їх обманливими, і навчити вживати в суперечках кулаки та пістолети замість доказів. Ось чому, в ім'я терпимості, ми повинні проголосити право бути нетолерантними до нетерпимих. Ми повинні заявити, що будь-який рух, проголошуючи нетерпимість, тим самим ставить себе поза законом і що ми вважатимемо будь-яке підбурювання до нетерпимості та гонінь таким самим злочином, як і підбурювання до вбивства, викрадення дітей чи відродження работоргівлі.

Ще один не такий відомий парадокс — це *парадокс демократії* чи, точніше, правління більшості, який полягає у можливості для більшості ухвалити рішення про необхідність запровадження тиранії. Те, що Платонову критику демократії можна трактувати у спосіб, окреслений вище, і що принцип правління більшості містить внутрішні протиріччя, вперше, наскільки мені відомо, помітив Леонард Нельсон (див. прим. 25 (2) до цього розділу). Я не думаю, проте, що Нельсон, котрий, попри свій палкий гуманізм і гаряче бажання боротися за свободу, сприйняв багато положень Платонової політичної теорії і, зокрема, Платонів принцип лідерства, усвідомлював ту обставину, що аналогічні аргументи можна висунути проти всіх окремих варіантів *теорії суверенітету*.

Усіх цих парадоксів можна легко уникнути, якщо ми сформулюємо наші політичні вимоги, як запропоновано у підрозділі II цього розділу чи, можливо, у якийсь інший, але близький спосіб. Ми вимагаємо, щоб уряд правив відповідно до принципів егалітаризму та протекціонізму, щоб він терпів усіх, хто готовий до зустрічного терпіння, тобто терпимих, щоб його контролювала громадськість, перед якою він би звітував. Можна також додати, що голосування для ухвалення рішення спільно з інститутами, призначеними для найкращого поінформування громадян,— це найкращі засоби контролю за діяльністю уряду, хоча й вони мають слабкі місця. (Бездоганних засобів не існує.) Див. також розділ 6, чотири абзаци, що безпосередньо передують примітці 42; текст до прим. 20 до розділу 17; прим. 7 (4) до розділу 24 та прим. 6 до цього розділу.

[5] Дальші зауваження стосовно цього питання можна знайти у розділі 19.

[6] Див. пункт (7) примітки 4 до розділу 2.

Може здаватися, що наведені далі міркування з приводу *парадоксів свободи та суверенітету* — зайві. Втім, оскільки аргументи, що розглядаються тут, мають, так би мовити, формальний характер, мабуть, варто було б зміцнити їх, навіть якщо для цього доведеться застосувати педантичний підхід. Опріч того, досвід, здобутий мною у таких суперечках, підказує мені, що від поборників принципу лідерства, тобто верховного *правління найкращих чи наймудріших, можна насправді сподіватись на подібний контраргумент:* (а) *якби «наймудріший» вирішив би, що правити* повинна більшість, то він не був би по-справжньому мудрим. Далі вони можуть підтримати це своє міркування таким твердженням: (б) мудра людина ніколи не запровадить принцип, який може призвести до протиріч, як це має місце з правлінням більшості. На (б) я відповім, що досить лише змінити це рішення «мудреця» належним чином, щоб позбавити його суперечливості. (Приміром, він міг би ухвалити рішення на користь уряду, який зобов'язаний правити у відповідності до принципу егалітаризму та протекціонізму і був би контрольований через голосування більшості.) Таке рішення мудреця поклало б край принципу верховної влади, а оскільки *воно в такий спосіб звільнилося б від протиріч, то його міг би ухвалити «мудрець». Та, звісно, це не позбавило б принцип,* згідно з яким правити повинні наймудріші, від *притаманних* йому внутрішніх протиріч. Інакше справи стоять з другим аргументом — а саме (а). Він небезпечно наблизився до того, щоб визначити «мудрість» чи «доброту» політика як готовність відмовитися від влади. І справді, єдина теорія суверенітету, позбавлена протиріч, — це теорія, котра вимагає, щоб правителем був лише той, хто сповнений рішимості триматися за свою владу. Прихильники принципу лідерства повинні щиро визнати такий логічний висновок з їхнього кредо. Звільнений від протиріч, цей принцип припускає не владу найкращого чи наймудрішого, а правління дужчого, людини владної. (Див. також прим. 7 до розділу 24.)

[7]* *Див. мою лекцію «До раціональної теорії традиції» (опубліковану* у моїй книжці «Conjectures and Refutations»; вперше вона побачила світ в альманасі «The Rationalist Yearbook», 1949). У цій лекції я намагаюся довести, що традиції можуть слугувати певною сполучною ланкою чи посередником між особами (та особистими рішеннями) та інституціями. *

[8] Про Сократову поведінку під час правління Тридцяти тиранів див. «Апологію Сократа», 32 с. Тирани спробували залучити Сократа до участі в їхніх злочинах, але він виявив опір. Для нього це означало смерть, якби влада Тридцяти тривала трохи довше. Див. також примітки 53 та 56 до розділу 10.

Щодо твердження, наведеного далі в цьому абзаці, згідно з яким *мудрість означає усвідомлення обмеженості власного знання, див. «Хармід», 167 а та 170 а, де зміст гасла «пізнай себе» пояснюється саме в такий*

спосіб; а в «Апології Сократа», 23 a-b виявляємо схожу тенденцію (відлуння якої відчутне ще в «Тімеї», 72 a). Про важливі зміни в трактуванні вислову «пізнай себе», що відбуваються в «Філебі», див. прим. 26 до цього розділу. (Див. також прим. 15 до розділу 8.)

[9] Див. Платонового «Федона», 96—99. «Федон», на мою думку, зберігши окремі сократівські риси, набагато більше несе в собі Платонового. Історія філософського розвитку Сократа, яку він викладає у «Федоні», дала їжу для багатьох дискусій. На мою думку, ця історія не має нічого спільного ані з Сократовою, ані з Платоновою справжніми біографіями. Я вважаю, що тут ми маємо справу з Платоновою інтерпретацією розвитку Сократа. Сократове ставлення до точної науки (ставлення, що поєднувало в собі жвавий інтерес до раціонального доведення з певного роду скромним агностицизмом) було незбагненним для Платона. Він намагався пояснити його відсталістю афінської науки за часів Сократа, протиставляючи її піфагореїзму. Таким чином, Платон демонструє, що це агностичне ставлення не можна виправдати у світлі щойно знайденого піфагореїзму. (Він також намагається показати, як сподобалися б Сократові, з його палким інтересом до особистості, ці нові метафізичні теорії душі; див. примітки 44 та 56 до розділу 10 та прим. 58 до розділу 8.)

[10] Цей варіант пов'язаний із квадратним коренем із двох та проблемою ірраціональності, тобто з тією проблемою, що прискорила розпад піфагорейства. Заперечуючи Піфагорову арифметизацію геометрії, вона дала поштовх до виникнення специфічних дедуктивно-геометричних методів, відомих нам із праць Евкліда. (Див. прим. 9 (2) до розділу 6.) Появу цієї проблеми в «Меноні», певно, можна пов'язати з тим фактом, що в окремих частинах цього коротенького діалогу прозирає бажання автора (навряд Сократове) похизуватись своїм знанням «найновіших» філософських досягнень та методів.

[11] «Горгій», 521 d та наст.

[12] Див.*R. H. S. Crossman*. Plato To-Day, p. 118: «Збагнувши ці три головні помилки афінської демократії...» Якою мірою правильно Кроссман розуміє Сократа, можна побачити в тій же праці на ст. 93: «Усе, що є найкращого в нашій західній культурі, кориниться в цьому дусі — все, що ми знаходимо в науковцях, священиках, політиках чи у зовсім звичайних чоловіках та жінках, які відмовилися від політичної облуди на користь правди... Зрештою, лише їхній приклад може зруйнувати диктатуру сили та жадібності... Сократ показав, що філософія — це ніщо інше, як свідоме заперечення передсудам та нерозважливості».

[13] Див. *R. H. S. Crossman*, op. cit., p. 117 f. (перша частина курсиву моя). Здається, Кроссман на хвилину забув, що у Платоновій державі освіта є класовою монополією. Правда, що в «Державі» гроші не відкривають двері до вищої освіти. Але це абсолютно не має значення. Важливо те, що

лише представники правлячого класу здобувають освіту. (Див. прим. 33 до розділу 4.) Окрім того, Платон був, принаймні на схилі свого життя, ким завгодно, але тільки не опонентом плутократії, якій він віддавав перевагу перед безкласовим чи егалітарним суспільством: див. фрагмент із «Законів», 744 b та наст., процитований у прим. 20 (1) до розділу 6. Стосовно проблеми державного контролю за освітою див. також прим. 42 до розділу 6 та примітки 39—41 до розділу 4.

[14] Згідно з Дж. Бернетом (*J. Burnet.* Greek Philosophy, I, p. 178), «Держава» — це чисто сократівський діалог (чи навіть досократівський — такий погляд може виявитися ближчим до правди; див., зокрема, працю *A. D. Winspear.* The Genesis of Platós Thought, 1940). Але Бернет навіть серйозно не спробував узгодити це судження з важливим твердженням, яке він цитує з Платонового «Сьомого листа» (*J. Burnet.* Greek Philosophy, I, p. 218), вважаючи цей документ справжнім. Див. прим. 56 (5, г) до розділу 10.

[15] «Закони», 942 с, повніше цей фрагмент процитовано у прим. 33 до розділу 6.

[16] «Держава», 540 с.

[17] Див. цитату з «Держави», 473 с-е, наведену в тексті до прим. 44 до розділу 8.

[18] «Держава», 498 b-с. Див. «Закони», 634 d-е, в яких Платон вихваляє дорійський закон, що «забороняє молодим людям допитуватись, який закон є правильним, а який — хибним, і змушує їх усіх одностайно погоджуватись із тим, що в законах усе добре». Лише людина похилого віку може критикувати закон, додає літній автор, але і їй дозволяється робити це лише тоді, коли поруч немає юнака. Див. також текст до прим. 21 до цього розділу та примітки 17, 23 та 40 до розділу 4.

[19] «Держава», 497 d.

[20] Там же, 537 с. Наступні цитати взято з 537 d-е та 539 d. «Продовження цього фрагмента» — 540 b-с. Ще одне вкрай цікаве зауваження міститься у 536 c-d, де Платон каже, що люди, обрані (як це змальовано у попередньому фрагменті) для навчання діалектики, безперечно є застарими для навчання нових предметів.

[21] Див. *H. Cherniss.* The Riddle of the Early Academy, p. 79, а також «Парменід», 135 c-d. *

Дж. Гроут, будучи видатним демократом, різко критикує ці Платонові погляди (він висловлюється з приводу «оптимістичніших» уривків з «Держави», 537 с-540): «Ідея заборони діалектичних бесід з молоддю... є абсолютно антисократівською... Насправді вона повторює обвинувачувальний акт Мелета й Аніта на процесі проти Сократа... Вона тотожна їхнім обвинуваченням Сократа в розбещенні молоді... І коли виявляється, що він (Платон) забороняє подібні бесіди людям, молодшим тридцяти, то ми

помічаємо надзвичайний збіг обставин: адже саме таку заборону наклали на Сократа Крітій та Харікл під час недовгого правління Тридцяти олігархів в Афінах». (*G. Grote*. Plato and the Other Companions of Socrates, ed. 1875, vol. III, p. 239.)

[22] Думка, яку я заперечую в тексті і згідно з якою добре правитимуть ті, хто добре кориться, належить Платонові. Див. «Закони», 762 е.

Тойнбі блискуче показав, як Платонова система виховання правителів з успіхом може діяти в умовах законсервованого суспільства; див. *A. Toynbee*. A Study of History, III, esp. p.33 ff.; див. прим. 32 (3) та 45 (2) до розділу 4.

[23] Дехто, певно, запитає, як індивідуаліст може вимагати відданості хоч якій справі, і надто такій абстрактній, як наукове дослідження. Втім, таке запитання лише виявляє давню помилку (що дискутувалася в попередньому розділі), а саме, ототожнення індивідуалізму з егоїзмом. Індивідуаліст може бути безкорисливим і може присвятити себе допомозі не лише окремим особам, але також і розвиткові інституційних засобів для надання допомоги іншим людям. (Окрім цього, я не думаю, що відданість можна *вимагати*, її можна лише *заохочувати*.) На мою думку, захоплення певними інституціями, як-от інституціями демократичної держави, і навіть окремими традиціями, може цілком узгоджуватися з індивідуалізмом за умови збереження гуманістичної спрямованості цих інституцій. Індивідуалізм не слід ототожнювати з антиінституційним персоналізмом, як часто помилково роблять індивідуалісти. Вони правильно виявляють ворожість до колективізму, але плутають інституції з колективами (які проголошують себе кінцевою метою) і таким чином обертаються на антиінституційних персоналістів, опиняючись небезпечно близько до принципу лідерства (це почасти пояснює Діккенсову ворожість до Парламенту.) Стосовно моєї термінології («індивідуалізм» та «колективізм») див. текст до приміток 26—29 до розділу 6.

[24] Див. *Samuel Butler*. Erewhon, 1872, Everyone's ed., p. 135.

[25] Про ці події див.: *E. Meyer*. Gesch. d. Altertums, V, pp. 522—525, 488 ff.; див. також прим. 69 до розділу 10. Академія здобула горезвісність через те, що виховувала тиранів. Серед Платонових учнів були Харонд, який згодом став тираном Пеллени, Ераст та Кориск, тирани Скепсису, а також Гермій, згодом тиран Атарнея та Асса (див. *Athenaios*. Deipnosophistai, XI, p. 508 та *Страбон*, XIII, ст. 610). Згідно з деякими джерелами, Гермій вчився безпосередньо в Платона; втім, відповідно до так званого «Шостого Платонового листа», справжність якого сумнівна, він, можливо, просто захоплювався Платоном, радо прислухаючись до його порад. Гермій став покровителем Арістотеля, а також третього голови Академії, Платонового учня Ксенократа.

Про Пердікка III та його взаємини з Платоновим учнем Евфактом,

див. *Athenaios*, XI, ст. 508 та наст., де Калліпа також названо Платоновим учнем.

(1) Стає зрозумілим, чому Платон не має успіху як вихователь, коли поглянути на принципи виховання та добору учнів, розроблені у першій книжці «Законів» (починаючи з 637 *d*, надто 643 *a*: «... Давайте визначимо природу та значення виховання», і до закінчення фрагмента 650). У цьому довгому фрагменті він показує, що є одне чудове знаряддя виховання, чи радше, *добору людей, на яких можна покластися. Це — вино, сп'яніння,* що розв'яжуть людині язика й покажуть її справжню сутність. «Чи може бути більш підходящий засіб, ніж вино, щоб, по-перше, випробувати *характер людини, а, по-друге, гартувати її? Чи є засіб дешевший і приємніший?*» (649 d-e). Щось я не чув, щоб метод виховання пияцтвом обговорювався бодай кимось із тих теоретиків педагогіки, які обожнюють Платона. Це викликає подив, оскільки цей метод і досі широко застосовують, хоча тепер він уже не такий дешевий, надто в університетах.

(2) Щоб віддати належне принципу лідерства, слід визнати, що іншим пощастило більше, ніж Платону, у доборі вихованців. Приміром, *Леонард Нельсон* (див. прим. 4 до цього розділу), який вірив у цей принцип, певне, володів унікальною здатністю приваблювати до себе та відбирати численних чоловіків та жінок, що залишалися вірними своїй справі у найтяжчих випробовуваннях та спокусливих обставинах. Втім, їхня справа була доброю, у протилежність до Платонової: вони боролися за гуманістичну ідею свободи та егалітарної справедливості. * (Деякі есе Нельсона були нещодавно опубліковані у перекладі на англійську з дуже цікавою вступною статтею Юліуса Крафта — див. *L. Nelson*. Socratic Method and Critical Philosophy, Yale University Press, 1949.)*

(3) В теорії про милосердого диктатора, яка й досі процвітає навіть серед окремих демократів, є фундаментальна необґрунтованість. Я маю на увазі теорію про правлячу особистість, чиї наміри спрямовані на благо народу і якій можна довіряти. Навіть якби ця теорія була правильною, навіть якби ми повірили, що людина здатна не сходити з обраного шляху за відсутності контролю чи звітності, то чи можна припустити, що обраний нею наступник володітиме такими самими рідкісними видатними якостями? (Див. також примітки 3 та 4 до розділу 9 і прим. 69 до розділу 10.)

(4) Стосовно згаданої в тексті проблеми влади цікаво порівняти «Горгія» (*525 e та наст.*) з «Державою» (*615 d та наст.*). Ці два фрагменти дуже подібні. Проте в «Горгії» Платон твердить, що найбільші злочинці — це *завжди* «вихідці з класу, який стоїть при владі», а приватні особи *можуть бути поганими, але не безнадійними*. У «Державі» вже немає цього прозорого застереження проти розбещення владою. І далі серед найбільших грішників переважають тирани, але вже твердиться, що «між ними є й прості люди». (*У «Державі» Платон покладається на особисту зацікав-*

леність охоронців, що, на його думку, повинна вберегти їх від зловживання владою; див. «Держава», 456 b-с — цей фрагмент процитовано в тексті до прим. 41 до розділу 6. Не зовсім зрозуміло, чому особиста зацікавленість повинна справити таку благотворну дію на охоронців, але не на тиранів.

[26]* У ранніх (сократівських) діалогах (наприклад, в «Апології Сократа» і «Хармiдi»; див. прим. 8 до цього розділу, прим. 15 до розділу 8 та прим. 56 (5) до розділу 10), гасло «пізнай себе» трактується як «довідайся, як мало ти знаєш». Пізній (платонівський) діалог «Філеб», однак, вносить ледь помітну, але важливу зміну. Спочатку (48 c-d та наст.) з підтексту стає зрозумілим, що інтерпретація практично не змінилася, оскільки про всіх, хто не пізнав самого себе, мовиться, що вони «вводять в оману, заявляючи про свою мудрість». Втім, далі ця інтерпретація розвивається таким чином. Платон розділяє людей на два класи — слабких і дужих. Нетямущість та безглуздя слабких схарактеризовано як сміховинні, тоді як *«неосвіченість дужих*... по праву називають «лихою» та «згубною...» Тут мається на увазі Платонова доктрина, *що той, хто має владу, повинен бути мудрим, а не невігласом* (або лише той, хто мудрий, може мати владу). Це суперечить первісній сократівській доктрині, *що всі, а надто той, хто має владу, повинен усвідомлювати своє неуцтво.* (Звісно, у «Філебі» не міститься припущення, наче «мудрість», у свою чергу, слід тлумачити як «усвідомлення власної обмеженості». Навпаки, під мудрістю тут розуміється досконале знання піфагорейського вчення, а також Платонової теорії «форм» у тому вигляді, як її викладено в «Софісті».)

ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 8

Епіграф до цього розділу взято з «Держави», 540 c-d; див. прим. 37 до цього розділу, а також прим. 12 до розділу 9, де цей фрагмент процитовано повніше.

[1] «Держава», 475 е; див., наприклад, також 485 с та наст., 501 с.

[2] Там же, 389 b та наст.

[3] Там же, 389 c-d, див. також «Закони», 730 b та наст.

[4] Ця та три наступні цитати: «Держава», 407 е та 406 с. Див. також «Політик», 293 а та наст., 295 b-296 е тощо.

[5] Див. «Закони», 720 с. Цікаво зазначити, що в цьому фрагменті (718 с-722 b) Платон знайомить нас зі своєю ідеєю, згідно з якою політик нарівні із силою повинен застосовувати також і *переконування* (722 b), а що під «переконуванням» має Платон має на увазі головно облудливу пропаганду — див. примітки 9—10 до цього розділу і цитату з «Держави», 414 b-с, наведену в тексті до цих приміток, то виявляється, що Платонова думка в цьому фрагменті «Законів», попри свою м'якість, порівняно з більш

ранніми, і далі просякнута старою аналогією з лікарем-політиком, який вводить в оману. *Далі («Закони», 857 c-d) Платон скаржиться на лікаря* зовсім іншого типу: такого, що забагато філософствує з хворим, замість того, щоб зосередитись на лікуванні. Цілком імовірно, що тут Платон повідомляє про свій прикрий досвід, коли він захворів під час написання «Законів».

[6] «Держава», 389 b. Наведені далі короткі цитати взято з «Держави», 459 c.

[7] Див. І. Кант. «Про вічний мир», Додаток (*I. Kant*. Werke, 1914, VI, s.457).

[8] Див. *R. H. S. Crossman*. Plato To-Day, 1937, p. 130; див. також сторінки безпосередньо перед цим фрагментом. Схоже, що Р. Кроссман і далі вірить у те, що пропагандистська брехня мала на меті лише обман підвладних і що правителі, згідно з Платоном, повинні були виховуватися так, щоб повною мірою користуватися своїми критичними здібностями. Він пише (The Listener, vol. 27, p. 750): «Платон вірить у свободу слова та свободу обговорювання лише для небагатьох обраних». Але річ у тому, що Платон не вірив у них. І в «Державі», і в «Законах» (див. фрагменти, процитовані у примітках 18—21 до розділу 7 та тексті) він висловлює свої побоювання, що хто-небудь з тих, що не досягли похилого віку, повинні будуть вільно думати чи говорити і, таким чином, створять небезпеку для негнучкості законсервованого вчення, а відтак — і для закам'янілості затриманого суспільства. Див. також дві наступні примітки.

[9] «Держава», 414 b-c. У фрагменті 414 d Платон підтверджує, що він сподівається переконати «спочатку правителів та воїнів, а потім і решту громадян» у правдивості своєї брехні. Згодом Платон, певно, пошкодував про свою відвертість, оскільки в «Політику», 269 b та наст. (див., зокрема, 271 b, а також прим. 6 (4) до розділу 3), його слова можна трактувати так, наче він вірив у правдивість того ж міфа про народжених землею, хоча в «Державі» він не захотів запропонувати його (див. прим. 11 до цього розділу) навіть як «царствену брехню».

* Те, що я перекладаю висловом «царствена брехня», як правило, перекладають, як «шляхетна брехня», «шляхетний обман» чи навіть «натхненна вигадка».

Буквальний переклад слова «gennaios», яке я перекладаю як «царствений», — це «високородний» чи «шляхетного походження».

Отже, «царствена брехня» є принаймні таким самим буквальним перекладом, як і «шляхетна брехня», але не створює асоціацій, що можуть виникнути при вживанні терміна «шляхетна брехня» і які абсолютно не виправдовуються обставинами, а саме, асоціацій з брехнею, яку людина шляхетно бере на себе, хоча тим самим і наражає себе на небезпеку — за приклад можна взяти обман Тома Сойєра, котрий перебрав на себе вину

Беккі, і що її суддя Тетчер (у розділі XXXV) характеризує як «шляхетну, щедру, великодушну брехню». Для такого розуміння «царственої брехні» тут немає підстав. Таким чином, переклад «шляхетна брехня» — це ще одна спроба ідеалізувати Платона. Ф. Корнфорд пропонує переклад «сміливий політ фантазії» і у своїй виносці заперечує переклад «шляхетна брехня», аргументуючи свій варіант перекладу фрагментом, де слово «gennaios» означає «великодушний». Справді, найточнішим перекладом було б «видатна брехня» чи «велика брехня». Та Корнфорд водночас заперечує проти використання терміна «брехня». Він характеризує цей міф як «невинну Платонову алегорію» і не погоджується з тим, що Платон «міг заохочувати брехню, здебільшого низьку, яку нині називають «пропагандою», а в тексті до його виноски каже: «Зауважте, що охоронці не повинні сприймати цю алегорію, якщо це можливо. Це не та «пропаганда», що накидається масам правителями». Але всі ці спроби ідеалізувати Платона виявилися марними. Платон сам зовсім чітко дає зрозуміти, що брехня — це те, чого слід соромитись. Див. останню цитату, наведену у прим. 11 до цього розділу. (У першому виданні цієї книжки я переклав цей термін як «натхненна брехня», натякаючи на її «високе походження», окрім того, як запропонував альтернативний термін «винахідлива брехня». Такий переклад дехто з моїх друзів-платоніків критикував як надто вільний та тенденційний. Але Корнфордів «сміливий політ фантазії» вкладає в слово «gennaios» саме такий зміст.)

Див. також примітки 10 та 18 до цього розділу.

[10] Див. «Держава», 519 е та наст. Цей уривок процитовано у тексті до прим. 35 до розділу 5. Про *переконування та силу* див. також уривок з «Держави», 366 d, що обговорюється далі в цій примітці, а також уривки, на які я посилаюся у примітках 5 та 18 до цього розділу.

Грецьке слово «peithô» (його уособлює спокуслива богиня, що прислуговує Афродиті), як правило, перекладають словом «переконування» і може означати (а) «переконування чесними засобами» та (б) «переконування брудними засобами», тобто «вигадками» (див. далі підпункт (Г), а також «Держава», 390 е). Зокрема, у вислові «переконування та сила» термін «переконування» часто («Держава», 548 d) трактують за значенням (а), а цілий вислів часто (і часто правильно) перекладають як «чесними чи брудними засобами» (див. переклад «чесними чи брудними засобами», зроблений Девісом та Военом у фрагменті з «Держави», 365 d, і процитований далі у підпункті (В)). Втім, на мою думку, Платон, пропонуючи «переконування та силу» як знаряддя політичної практики, вживає ці слова буквальніше і радить застосовувати риторичну пропаганду поруч із насильством. (Див. «Закони», 661 с, 711 с, 722 b та 753 а.)

Наведені далі уривки важливі для розуміння того, як Платон вживає

терміп «переконування» у значенні (б) і надто у зв'язку з політичною пропагандою.

(А) «Горгій», *453 а-466 а*, надто *454 b-455 а*; «Федр», *260 b* та наст.; «Теетет», 201 а; «Софіст», 222 с; «Політик», 296 b та наст., 304 с-d; «Філеб», 58 а. В усіх цих фрагментах переконування (мистецтво «переконування», як протилежне до «мистецтва *передачі справжнього знання*») асоціюється з риторикою, вигадками та пропагандою. У «Державі» заслуговують на увагу фрагменти 364 та наст., і надто 364 е-365 d (див. також «*Закони*»,*909 b*).

(Б) В уривку 364 е («вони переконують», тобто вводять в оману, примушуючи повірити, «не лише окремих осіб, а й цілі міста») термін вжито *майже в тому самому розумінні, що і в 414 b-с (який процитовано у тексті* до прим. 9 до цього розділу), тобто в уривку про «царствену брехню».

(В) Фрагмент 365 d цікавий тим, що в ньому вжито термін, який Ліндсей *вдало переклав словом «обман», переповівши в такий спосіб «переко*нування». («Щоб нас не викрили... в нашому розпорядженні є наставники в мистецтві переконування... таким чином ми через *переконування та силу уникнемо покарання.* Але *богів не можна ані обманути, ані примусити* силою...»)

(Г) Далі в «Державі», 390 е та наст., термін «переконування» вжито *у значенні підкупу.* (Це, *певно*, *застаріле значення, оскільки мається на* увазі, що цей уривок є цитатою з Гесіода. Цікаво, що Платон, який так часто заперечує думку, що людина може «переконати» чи підкупити богів, *все-таки в наступному фрагменті* (399 а-b) *припускає таку можливість.*) Далі йде фрагмент 414 b-с, тобто уривок, де мовиться про «царствену брехню». Одразу за цим фрагментом, у 414 с (див. також наступну примітку до цього розділу), «Сократ» цинічно зауважує (Д): «Потрібно довго переконувати, щоб бодай хтось повірив у цю історію».

Нарешті, можна згадати (Е) — «Держава», 511 d та 533 с, де Платон *говорить про переконання, довір'я чи віру (корінь грецького слова «переко*нання» співпадає з коренем слова, що відповідає терміну «віра») як про нижчу пізнавальну здібність душі, тобто здатність створювати (обманливі) судження про плинні речі (див. прим. 21 до розділу 3 і, зокрема, як вжито термін «переконування» в «Тімеї», 51 е) у протилежність до раціонального знання про незмінні «форми». Про проблему «морального» переконування див. також розділ 6, надто примітки 52—54 і текст до них, та розділ 10 і, зокрема, текст до приміток 56 та 65 і примітку 69.

[11] «Держава», 415 а. Наступну цитату взято з 415 с. (Див. також «Кратил», 398 а.) Див. примітки 12—14 до цього розділу та відповідні місця в тексті, а також примітки 27 (3), 29 та 31 до розділу 4.

(1) Стосовно мого зауваження з приводу Платонової тривоги, наведеного вище в тексті даного абзаца, див. «Держава», 414 с-d, та пункт (Д)

попередньої примітки: «Потрібно довго переконувати, щоб бодай хтось повірив у цю історію»,— каже Сократ.— «Ти, певно, не хочеш говорити»,— відказує Главкон.— «Ти збагнеш моє небажання, коли я скажу»,— мовить Сократ.— «Кажи, не бійся»,— підбадьорює його Главкон. Цей діалог знайомить нас із тим, що я назвав першою ідеєю міфа про Расизм (в «Політику» Платон видає його за справжню історію — див. прим. 9 до цього розділу; див. також «Закони», 740 з). Як зазначено в тексті, Платон припускає, що саме ця «перша ідея» є причиною його вагань, оскільки Главкон реагує на неї ось так: «Недарма ти так довго соромився викласти цю свою брехню». Але після того, як Сократ розповів «решту історії», тобто весь міф про Расизм, подібних риторичних зауважень вже не робиться.

* (2) Стосовно автохтонних воїнів нам слід пам'ятати, що афінське шляхетство твердило, що воно (у протилежність до дорійців) походить від корінних мешканців своєї країни, народжених землею, немов «коники-стрибунці» (як говорить Платон у «Бенкеті», 191 b; див. також закінчення прим. 52 до цього розділу). Один доброзичливий критик запропонував мені трактувати Сократову нерішучість та згадані в пункті (1) Главконові зауваження про те, що Сократ має підстави соромитись, як Платонові іронічні алюзії на тих афінян, котрі, попри свої претензії на автохтонність, не боронили своєї держави так, як би вони захищали своїх матерів. Втім, це дотепне припущення здається мені нелогічним. Платон, відкрито віддаючи перевагу Спарті, був би останнім, хто став би ганьбити афінян за брак патріотизму. До того ж, таке обвинувачення було б несправедливим, оскільки під час Пелопоннеської війни афінські демократи не підкорилися Спарті (як буде показано в розділі 10), тоді як Платонів улюблений дядечко Критій здався й очолив маріонетковий уряд, що користувався підтримкою Спарти. Якби Платон мав намір іронічно натякнути на недостатній захист Афін, то це могло бути лише алюзією на Пелопоннеську війну, а отже, критикою Критія, котрого Платон ніколи не став би ганьбити в такий спосіб.

(3) Платон називає свій міф «фінікійською побрехенькою». Р. Айслер спробував витлумачити цей вислів. Він вказує на те, що на Сході ефіопів, греків (срібні копальні), суданців та сірійців (Дамаск) характеризували, відповідно, як золоту, срібну, бронзову та залізну раси і що таку характеристику в Єгипті використовували з метою політичної пропаганди (див. також книгу пророка Даніїла, 2, 31—45). Айслер припускає, що історія про ці чотири раси потрапила до Греції за часів Гесіода через фінікійців (що цілком вірогідно) і що Платон натякає на цей факт. *

[12] Див. «Держава», 546 а та наст.; див. текст до приміток 36—40 до розділу 5. Про заборону змішування класів чітко говориться також у фрагменті 434 с; див. примітки 27 (3), 31 та 34 до розділу 4, а також прим. 40 до розділу 6.

У фрагменті «Законів» (930 d-e) міститься принцип, згідно з яким дитина, народжена від змішаного шлюбу, успадковує касту того зі своїх батьків, чиє становище нижче.

[13] «Держава», 547 а. (Про теорію успадкування домішків див. також текст до приміток 39—40 до розділу 5, зокрема 40 (2), і до приміток 39—43 та 52 до цього розділу.)

[14] Там же, *415* с.

[15] Див. Адамову примітку до «Держави», 414 b та наст.— Курсив мій. Чудовий виняток являє собою Дж. Гроут (*G. Grote*. Plato and the Other Companions of Socrates, London, 1875, III, p. 240), котрий підсумовує «Державу», протиставляючи притаманний їй дух «Апології Сократа»: «В «Апології» ми бачимо, як Сократ визнає своє невігластво... Але в «Державі» цей персонаж здобуває нові риси... Він сам опиняється на троні царя *Номоса: незаперечний авторитет, як у світській, так і в духовній сферах*, джерело усіх суспільних настроїв, той, хто визначає ортодоксальність... Тепер він сподівається, що кожен індивід посяде своє місце і погодиться із судженнями, що їх передбачає авторитет. *До числа цих суджень входять умисні етичні та політичні вигадки*, такі як про... народжених землею... Ані Сократу з «Апології», ані його опоненту Діалектику немає місця у Платоновій державі». (Курсив мій; див. також *G. Grote*, op. cit., p. 188.)

Доктрина, *згідно з якою релігія — це опіум для народу, хоча і не точно* в такому формулюванні, обертається на одну з догм Платона та платоніків. (Див. також прим. 17 та текст, а надто прим. 18 до цього розділу.) Це, ймовірно, одна з найбільш ізотеричних доктрин цієї школи, тобто вона може обговорюватися лише літніми (див. прим. 18 до розділу 7) представниками правлячого класу. Але тих, хто випустив кота з мішка, тобто розголосив таємницю, ідеалісти обвинувачують в атеїзмі.

[16] Наприклад, Адам, Баркер, Філд.

[17] Див. *Diels* [5], Vorsokratiker, фрагмент Критія 25. (Я відібрав одинадцять характерних рядків із понад сорока.) Варто зауважити, що цей фрагмент розпочинається з начерка суспільного договору (що певними рисами навіть нагадує Лікофронів егалітаризм; див. прим. 45 до розділу 6). Про Критія див., зокрема, прим. 48 до розділу *10*. Оскільки Бернет припустив, що автором поетичних та драматичних фрагментів, приписуваних Критію, слід вважати дідуся ватажка Тридцяти тиранів, треба зазначити, що в «Харміді», 157 е, Платон свідчить про поетичне обдарування останнього, а в 162 d він натякає навіть на ту обставину, що Критій був драматургом. (Див. також Ксенофонтові «Спогади про Сократа», І, IV, 18.)

[18] Див. «Закони», 909 е. Схоже, що згодом Критієва точка зору навіть стала часткою традиції Платонової школи, про що свідчить наведений далі уривок з Арістотелевої «Метафізики» (1074 b 3), що водночас дає ще один приклад вживання терміна «переконування» в розумінні «пропаганда»

(див. прим. 5 та 10 до цього розділу). «А все решта... було додано у вигляді міфа для того, щоб переконати юрбу, а також для здобуття юридичної та загальної (політичної) вигоди...» Див. також Платонову спробу в «Політику», 271 а та наст., довести правдивість міфа, в який він, напевне, не вірив. (Див. примітки 9 та 15 до цього розділу.)

[19] «Закони», 908 b.

[20] Там же, 909 а.

[21] Про конфлікт між добром та злом див. там же, 904—906. Див., зокрема, 906 a-b (справедливість проти несправедливості; у поняття «справедливість» і далі вкладається колективістське значення, в якому воно вживалося в «Державі»). Безпосередньо перед цим фрагментом стоїть 903 с, процитований мною у прим. 35 до розділу 5 та прим. 27 до розділу 6. Див. також прим. 32 до цього розділу.

[22] Там же, 905 d-907 b.

[23] Абзац, якого стосується ця примітка, вказує на мою прихильність до «абсолютистської» теорії правди, що узгоджується з загальноприйнятою ідеєю про те, що *твердження правдиве в разі* (і лише в разі), *якщо воно відповідає фактам, які воно описує*. Ця «абсолютна» чи «відповідна теорія правди» (яку започаткував Арістотель) була вперше чітко розроблена А. Тарським (*A. Tarski*. Die Wahrheitsbegriff in den formaliesierten Sprachen, польське вид. 1933; німецький переклад 1936) і стала основою для теорії логіки, яку він назвав семантикою (див. прим. 29 до розділу 3 і прим. 5 (2) до розділу 5); див. також працю Р. Карнапа (*R. Carnap*. Introduction to Semantics, 1942), який детально розвинув цю теорію. Ось що він пише на ст. 28: «Особливо слід зазначити, що концепція правди у щойно роз'ясненому значенні — ми можемо назвати її семантичною концепцією правди — в основі своїй відрізняється від концепцій таких понять, як «вважається», «підтверджено» чи «цілком вірогідно» тощо». Подібні погляди, хоч і не розвинуті, можна виявити у моїй «Логіці наукового відкриття», розділ 84. Зачатковий стан моєї теорії можна пояснити тим, що під час написання праці я ще не ознайомився з семантикою Тарського. Прагматистська теорія правди (що коріниться в гегельянстві) була піддана критиці Бертраном Расселом у світлі абсолютистської теорії правди ще 1907 року, а зовсім нещодавно він продемонстрував зв'язок між релятивістською теорією правди та кредо фашизму. Див. *B. Russell*. Let the People Think, pp. 77, 79.

[24] Надто в «Державі», 474 c-502 d. Наступну цитату взято з «Держави», 475 е.

[25] Сім процитованих далі фрагментів: (1) та (2) «Держава», 476 b; (3), (4) та (5) там же, 500 d-e; (6) та (7) там же, 501 а; пор. (7) з аналогічним фрагментом, там же, 484 с. Див., крім того, «Софіст», 253 d-e; «Закони», 964 а-966 а (надто 965 b-c).

[26] Див. там же, 501 с.

[27] *Див.*, зокрема, «*Держава*», *509 а та наст.— Див. 509* b: «*Сонце надає* можливість чуттєвим речам бути породженими» (хоча воно і не бере безпосередньої участі у процесі породження); подібно, «про об'єкти раціонального знання треба сказати, що їх можна пізнати не лише завдяки добру, але, що й саме їхнє буття та навіть сутність витікають з добра, хоч воно і не є сутністю — воно перевершує сутність і достоїнством, і могутністю». (З уривком 509 b пор. Арістотелеву «Про виникнення та знищення», 33 а 15, 31, та «Фізику», 194 b 13.) У 510 b добро описано як абсолютне джерело (а не просто прийняте без доказів чи припустиме), а в *511* b його охарактеризовано «як первісне джерело всього на світі».

[28] Див., зокрема, «Держава», 508 b та наст. — Див. 508 b-с: «Те, що добро породило за своєю подобою» (а саме *правду*), «є сполучною ланкою в умоглядному світі між розумом та об'єктами осягнення» (тобто «ідеями»), «*так само у видимому світлі це*» (*а саме світло, яке народжене* Сонцем) «є сполучною ланкою між зором та зримими предметами» (тобто чуттєвими речами).

[29] Див. там же, 505 а, 534 b та наст.

[30] *Там же*, *505 d.*

[31] «Філеб», 66 а.

[32] «Держава», 506 d та наст., а також 509—511.

Цитоване тут визначення добра як «класу визначеності, що розглядається як єдність», на мою думку, не важко зрозуміти, і воно перебуває у цілковитій відповідності до інших Платонових зауважень. «Клас визначеності» — це клас «форм» чи «ідей», що розглядаються тут як чоловічі принципи чи прабатьки, у протилежність до жіночого, необмеженого чи невизначеного простору (див. прим. *15* (*2*) до розділу 3). Ці «форми» чи прабатьки, звісно, є добрими, оскільки являють собою стародавні та незмінні оригінали й оскільки кожен з них протистоїть багатьом чуттєвим речам, які вони породили. Якщо ми розглядаємо клас чи расу засновників роду як множину, то вони не є абсолютно добрими. Отже, абсолютне добро можна *мислено уявити лише в тому разі, якщо ми сприймаємо цю расу як єдність*, як Одне — Одного первісного предка. (Див. також Арістотелеву «Метафізику», 988 а 10.)

Платонова ідея Добра практично порожня. Вона зовсім не показує нам, *що таке добро в моральному розумінні, тобто, як ми повинні чинити*. Як видно, зокрема, з приміток 27 та 28 до цього розділу, ми дізнаємося про добро лише те, що воно — найвища з «форм» чи «ідей», певна надідея, з якої утворилися всі інші ідеї і від якої вони отримали своє існування. З цього можна виснувати лише одне — добро незмінне і первісне чи одвічне, а отже, стародавнє (див. прим. 3 до розділу 4) і є Одним Цілим. І випливає, що до добра причетні ті речі, які не міняються, тобто добро — це те, що зберігає (див. примітки 2 та 3 до розділу 4) і що є старо-

давнім, зокрема, стародавні закони (див. прим. 23 до розділу 4, прим. 7, абзац про платонізм, до розділу 5 та прим. 18 до розділу 7) і що холізм — це добро (див. прим. 21 до цього розділу), тобто, на ділі Платон відкидає нас назад до тоталітарної моралі (див. текст до приміток 40—41 до розділу 6).

Якщо «Сьомий лист» справжній, тоді ми одержуємо ще одне (314 b-c) Платонове твердження про те, що його вчення про добро не можна сформулювати, оскільки його «неможливо виразити словами, як інші галузі науки». (Див. також прим. 57 до розділу 10.)

І знову саме Гроут розпізнав та піддав критиці пустопорожність Платонової «форми» чи «ідеї» добра. Спитавши себе, що таке добро, він каже (*G. Grote*. Plato, III, p. 241 f.): «Питання порушено... Втім, на жаль, він не здобувся на відповідь... Описуючи стан свідомості інших людей, тобто те, що вони обожнюють Справжнє добро... роблять усе, щоб здобути його, але марно намагаються осягнути та визначити його, він» (Платон) «несвідомо змальовує стан власної свідомості». Дивно, що так мало сучасних авторів звертають хоч якусь увагу на блискучу критику Платона Гроутом.

Щодо цитат у наступному параграфі див.: (1) «Держава», 500 b-c; (2) там же, 485 a-b. Цей другий фрагмент дуже цікавий. У ньому, й Адам підтверджує це (прим. до 485 b 9), вперше поняття «зародження» та «виродження» вжито у напівтехнічному значенні. В уривку мовиться про плинність та Парменідові незмінні єдності. Він також знайомить нас із головним аргументом на користь правління філософів. Див. також прим. 26 (1) до розділу 3 та прим. 2 (2) до розділу 4. У «Законах», 689 c-d, розглядаючи «виродження» (688 c) дорійського царства, до якого призвело «кричуще невігластво» (а саме, невігластво, що полягало у незнанні того, як коритися тим, хто є правителем за природою; див. 689 b), Платон пояснює, що він розуміє під мудрістю лише ту мудрість, яка спрямована на досягнення найбільшої єдності та «злагодженості» — саме вона дає людині право на владу. Термін «злагодженість» пояснено в «Державі», 591 b та d як гармонію ідей справедливості (тобто збереження свого місця) та поміркості (задоволення від цього). Отже, ми знову опинилися там, звідки вийшли.

[33] Цей абзац критикували за те, що в Платона начебто не можна знайти навіть натяку на страх перед незалежною думкою. Але слід пригадати Платонову наполегливість щодо запровадження цензури (див. примітки 40—41 до розділу 4) та заборону вищої діалектичної освіти для людей, що не досягли віку п'ятдесяти років, пропоновану ним у «Державі» (див. примітки 19 та 21 до розділу 7), не кажучи вже про «Закони» (див. прим. 18 до розділу 7 та багато інших фрагментів).*

[34] Про проблему касти священиків див. «Тімей», 24 a. В уривку з «Держави», що містить чіткий натяк на найкращу чи «стародавню» державу, каста священиків посідає місце, відведене в «Державі» «расі філософів».

Див. також нападки на священиків (і навіть на єгипетських жерців), віщунів та шаманів у «Політику», *290 с* та наст.; див. також прим. *57 (2)* до розділу 8 та прим. 29 до розділу 4.

Адамове зауваження, процитоване у тексті через абзац, взято з його примітки до «Держави», 547 а 3 (цей фрагмент було наведено в тексті до прим. 43 до розділу 5).

[35] Див., наприклад, «Державу», 484 с, 590 е та наст.

[36] «Держава», 535 a-b. Все, що Адам каже (див. його прим. до 535 b 8) про термін, який я переклав словами «вселяє трепет», підтримує усталену точку зору, згідно з якою цей термін означає «суворий» та «жасний», надто в розумінні «що вселяє жах». Адам, пропонуючи перекладати його як *«мужній» чи «зрілий», йде в руслі загальної тенденції до пом'якшення* Платонових слів, яка дивним чином розходиться з тим, що було сказано в «Теететі», 149 а. А. Ліндсей перекладає «...твердої моралі».

[37] *Там же, 540 с; див. також 500 c-d: «Філософ сам стає... богоподібним»* та прим. 12 до розділу 9, де фрагмент 540 с та наст. процитовано повніше. Украй цікаво зауважити, як Платон трансформує Парменідове Єдине, наводячи аргументи на користь аристократичної ієрархії. Протиставлення *«один — багато»* зникає, але на його місці виростає система ступенів: *одна* «ідея» — нечисленні, що наблизилися до неї — численніші їхні помічники — багато, тобто юрба (цей розподіл є основоположним у «Політику»). У протилежність до такої градації Антисфенів монотеїзм зберігає первісне елеатське протиставлення Одного (Бога) до Багатьох (яких він, імовірно, вважає братами, оскільки вони всі перебувають на однаковій відстані від Бога). — Парменід вплинув на Антисфена через Зенона, який вплинув на Горгія. Можливо, мав місце також і вплив Демокріта, який учив: «Для мудреця відкриті всі країни, бо батьківщина видатної душі — *цілий світ*».

[38] «Держава», 500 d.

[39] Цитати взято з «Держави», 459 b та наст., див. також примітки 34 і далі до розділу 4, а надто *40 (2)* до розділу *5*. Див. також три порівняння з «Політика», де правитель порівнюється з (1) пастухом; (2) лікарем; (3) ткалем, котрі, як пояснено, виконують працю людини, що майстерно поєднує людей для народження дітей (*301 b* та наст.).

[40] Там же, 460 а. Моє твердження стосовно того, що Платон вважає цей закон украй важливим, засноване на тому факті, що Платон згадує про нього в короткому викладі змісту «Держави» в діалозі «Тімей», *18 d-e*.

[41] Там же, 460 b. Це припущення «підхоплено» в 468 с; див. наст. прим.

[42] Там же, 468 с. Попри критику мого перекладу, він правильний так само, як і моє зауваження щодо «подвійної вигоди». Шорі називає цей фрагмент «жалюгідним».

[43] Про історію Числа та *Падіння* див. примітки 13 та 52 до цього розділу, примітки 39—40 до розділу 5 та текст.

Див. також нападки на священиків (і навіть на єгипетських жерців), віщунів та шаманів у «Політику», *290 с* та наст.; див. також прим. *57 (2)* до розділу 8 та прим. 29 до розділу 4.

Адамове зауваження, процитоване у тексті через абзац, взято з його примітки до «Держави», 547 а *3* (цей фрагмент було наведено в тексті до прим. 43 до розділу *5*).

[35] Див., наприклад, «Державу», 484 с, 590 е та наст.

[36] «Держава», 535 a-b. Все, що Адам каже (див. його прим. до 535 b 8) про термін, який я переклав словами «вселяє трепет», підтримує усталену точку зору, згідно з якою цей термін означає «суворий» та «жасний», надто в розумінні «що вселяє жах». Адам, пропонуючи перекладати його як *«мужній» чи «зрілий», йде в руслі загальної тенденції до пом'якшення* Платонових слів, яка дивним чином розходиться з тим, що було сказано в «Теететі», 149 а. А. Ліндсей перекладає «...твердої моралі».

[37] *Там же, 540 с; див. також 500 c-d: «Філософ сам стає... богоподібним»* та прим. 12 до розділу 9, де фрагмент 540 с та наст. процитовано повніше. Украй цікаво зауважити, як Платон трансформує Парменідове Єдине, наводячи аргументи на користь аристократичної ієрархії. Протиставлення *«один — багато»* зникає, але на його місці виростає система ступенів: *одна* «ідея» — нечисленні, що наблизилися до неї — численніші їхні помічники — багато, тобто юрба (цей розподіл є основоположним у «Політику»). У протилежність до такої градації Антисфенів монотеїзм зберігає первісне елеатське протиставлення Одного (Бога) до Багатьох (яких він, імовірно, вважає братами, оскільки вони всі перебувають на однаковій віддалі від Бога).— Парменід вплинув на Антисфена через Зенона, який вплинув на Горгія. Можливо, мав місце також і вплив Демокріта, який учив: «Для мудреця відкриті всі країни, бо батьківщина видатної душі — *цілий світ»*.

[38] «Держава», 500 d.

[39] Цитати взято з «Держави», 459 b та наст., див. також примітки 34 і далі до розділу 4, а надто *40 (2)* до розділу *5*. Див. також три порівняння з «Політика», де правитель порівнюється з (1) пастухом; (2) лікарем; (3) ткалем, котрі, як пояснено, виконують працю людини, що майстерно поєднує людей для народження дітей (*301 b* та наст.).

[40] Там же, 460 а. Моє твердження стосовно того, що Платон вважає цей закон украй важливим, засноване на тому факті, що Платон згадує про нього в короткому викладі змісту «Держави» в діалозі «Тімей», *18 d-e*.

[41] Там же, 460 b. Це припущення «підхоплено» в 468 с; див. наст. прим.

[42] Там же, 468 с. Попри критику мого перекладу, він правильний так само, як і моє зауваження щодо «подвійної вигоди». Шорі називає цей фрагмент «жалюгідним».

[43] Про історію Числа та *Падіння* див. примітки 13 та *52* до цього розділу, примітки 39—40 до розділу *5* та текст.

ним, що Платонові твори містять багато алюзій на нього; і навіть вже лише та обставина, що Антисфен був, окрім Платона, єдиним членом Сократового внутрішнього кола, котрий викладав філософію в Афінах, має бути достатньою підставою, щоб шукати в Платонових діалогах натяки на Антисфена. Далі, як на мене, то цілком імовірно, що низка нападок, що містяться в Платонових творах і на яких вперше загострив увагу Ф. Дюммлер (зокрема в «Державі», 495 d-e, про цей фрагмент згадано у прим. 56 до цього розділу, «Державі», 535 е та наст., «Софісті», 251 b-e), являють собою саме такі алюзії. Існує певна схожість (чи принаймні мені так здається) між цими фрагментами та Арістотелевими глузливими нападками на Антисфена. Арістотель, котрий згадує Антисфенове ім'я, відгукується про нього як про простака і говорить про «неосвічених людей, таких як послідовники Антисфена» (див. прим. 54 до розділу 11). Платон у згаданих уривках каже майже те саме, але тільки різкіше. Перший уривок, який спадає на гадку,— це «Софіст», 251 b та наст., що чудово узгоджується з першим Арістотелевим фрагментом. Стосовно двох фрагментів з «Держави» нам слід пам'ятати, що, згідно з переказами, Антисфен був «байстрюком» (його мати походила з варварської Фракії) і що він вчився в афінській гімназії для «незаконнонароджених». Далі, в «Державі», 535 е та наст. (див. закінчення прим. 52 до цього розділу) ми виявляємо випад такий конкретний, що можна бути певним, що він був спрямований проти певної особи. Платон говорить про людей, «що борсаються в філософії», не будучи стримувані відчуттям власної нікчемності», і твердить, що «низькородимслід заборонити» робити це. Він говорить про людей «неврівноважених» (чи «косих» або «кульгавих») у їхньому потягу до праці та відпочинку. Переходячи на особистості, Платон натякає на людину зі «скаліченою душею», котра, попри свою любов до правди (як справжній сократик), не знаходить її, оскільки цей хтось «погруз у неуцтві» (мабуть тому, що він не прийняв теорію «форм»). Далі Платон застерігає місто від віри таким кульгавим «байстрюкам». Гадаю, що адресатом цього безперечно особистого випаду найвірогідніше був Антисфен. Визнання того, що Платонів ворог любить правду, здається мені надто сильним аргументом, оскільки присутнє в украй злісній нападці. Але якщо цей фрагмент стосується Антисфена, то цілком імовірно, що й в іншому дуже подібному до нього уривку, а саме в «Державі», 495 d-e, Платон посилається на нього, змальовуючи свою жертву, як людину зі спотвореною чи скаліченою душею і таким самим тілом. У цьому фрагменті він наполягає, що об'єкт його зневаги, попри прагнення стати філософом, настільки розбестився, що не соромиться братися до отупляючої («механічної»; див. прим. 4 до розділу 11) ручної праці. Ми знаємо, що Антисфен радив трудитися, високо поціновуючи ручну працю (про Сократове ставлення до праці див. Ксенофонтові «Спогади про Сократа» II, 7, 10), і сам додержувався своїх ре-

комендацій — це ще один потужний аргумент на користь того, що людиною зі скаліченою душею був Антисфен.

Далі, в тому ж фрагменті «Держави», 495 d, є зауваження стосовно «багатьох людей з недосконалими натурами», котрі все-таки прагнуть займатися філософією. Очевидно ці слова стосуються тієї ж групи («послідовників Антисфена», за Арістотелем) «багатьох натур», яких Платон вимагає пригноблювати у фрагменті «Держави», 473 с–е, — цю вимогу розглянуто у прим. 44 до цього розділу.— Див. також «Держава», уривок 489 е, згаданий у примітках 59 та 56 до цього розділу.

[48] Ми знаємо (від Цицерона — див. його «Про природу богів» та Філодема — «Про співчуття»), що Антисфен був монотеїстом. Форма, в якій проявлявся його монотеїзм (існує лише Один Бог «відповідно до природи», тобто істини, хоча є багато богів, які існують «за домовленістю»), доводить, що Антисфен мав на увазі протиставлення *природи та домовленості*, яке у свідомості колишнього члена школи Горгія та сучасника Алкідама та Лікофрона (див. прим. 13 до розділу 5) повинно було асоціюватися з *егалітаризмом*.

Зрозуміло, що само по собі це не веде до висновку про те, що напівварвар Антисфен вірив у братерство між греками та варварами. І все-таки, як на мене, цілком імовірно, що вірив.

В. Тарн (*W.W. Tarn.* Alexander the Great and the Unity of Mankind; див. прим. 13 (2) до розділу 5) спробував показати — певний час я вважав його спробу вдалою,— що ідею єдності людства можна простежити в минуле принаймні до Александра Великого. Я гадаю, що, міркуючи таким чином, ми можемо виявити цю ідею у ще віддаленішому минулому — в Діогена, Антисфена і навіть у Сократа та «Великого покоління» Періклової доби (див. прим. 27 до розділу 10 та текст). Навіть без розгляду більш детальних свідоцтв це здається досить вірогідним, адже можна очікувати на виникнення космополітичної ідеї як наслідку тих імперіалістичних тенденцій, що відбувалися за часів Перікла (див. «Держава», фрагмент 494 с–d, згаданий у прим. 50 (5) до цього розділу, а також «Алківіад», 105 b та наст.; див. також текст до приміток 9—22, 36 і 47 до розділу 10). Таке твердження стає надто вірогідним, якщо припустити, що на той час існували вже й інші егалітаристські тенденції. Я не бажаю применшувати значення Александрових діянь, але ідеї, приписувані йому Тарном, на мою думку, до певної міри відроджують окремі кращі ідеї афінського імперіалізму V ст. до н. е. Див. також Додаток III до першого тому.

Переходячи до розгляду деталей, спершу, мабуть, варто сказати, що є тверді докази того, що принаймні за часів Платона (та Арістотеля) чітко бачили звернення проблеми егалітаризму до двох цілком тотожних протиставлень — *греків та варварів*, з одного боку, і *панів (чи вільних людей) та рабів*, з іншого боку; див. прим. 13 до розділу 5. Існують серйозні свідоцтва

того, що афінський рух за відміну рабства в V ст. до н. е. не обмежувався кількома інтелектуалами, такими як Евріпід, Алкідам, Лікофрон, Антифон, Гіппій тощо, але мав великий практичний успіх. Це свідоцтво міститься в одностайних повідомленнях ворогів афінської демократії (надто «Старого олігарха», Платона, Арістотеля; див. примітки 17, 18 та 29 до розділу 4 та прим. 36 до розділу 10).

Тепер, якщо розглянути в такому ракурсі ці обмежені, як усі погоджуються, наявні докази існування *космополітизму*, з'ясується, що ці докази досить переконливі — *за умови, що ми станемо вважати доказами нападки ворогів цього руху. Інакше кажучи, якщо ми бажаємо визначити його справжнє значення, то нам потрібно повністю враховувати випади* Старого олігарха, Платона та Арістотеля *проти гуманістичного руху*. Отож, Старий олігарх (2, 7) критикує Афіни за еклектичний космополітичний спосіб життя. Платонові нападки на космополітичні та інші подібні тенденції, хоч і нечасті, але особливо цінні. (Я маю на увазі такі фрагменти, як «Держава», 562 е-563 а: «громадяни, переселенці та іноземці — усіх їх зрівняють» — цей уривок слід порівняти з іронічним описом у «Менексені», 245 c-d, де Платон саркастично вихваляє Афіни за їхню послідовну ненависть до варварів; «Держава», 494 c-d; звісно, в цьому контексті слід також розглянути фрагмент «Держави», 469 b-471 c. Див. також закінчення прим. 19 до розділу 6. (Правий був Тарн стосовно Александра чи помилявся, навряд він був до кінця щирим щодо розмаїтих тверджень про цей рух п'ятого століття, які дійшли до наших днів, наприклад Антифонта (див. ст. 149, прим. 6 його праці), Евріпіда, Гіппія, Демокріта (див. прим. 29 до розділу 10), Діогена (ст. 150, прим. 12) та Антисфена. Не думаю, що Антифонт хотів лише наголосити на біологічній спорідненості людей, оскільки він безперечно був соціальним реформатором, і вислів «за природою» означав для нього «по правді». Ось чому я практично переконаний, що він критикував розрізнення греків та варварів, як цілком вигадане. Тарн коментує фрагмент Евріпіда, де твердиться, що шляхетна людина може блукати світом, *як орел небом*, зауважуючи, *що «він знав, що орел має постійний дім-скелю». Проте це зауваження не до кінця передає зміст фрагмента, оскільки для того, щоб бути космополітом, не обов'язково слід відмовлятися від свого постійного дому*. У світлі всього цього я не розумію, чому Діогенове значення було чисто «негативним», якщо на питання «Звідки ти?» він відповів, що він космополіт, громадянин цілого світу, надто коли зважити на подібну відповідь («Я — належу світові»), приписувану Сократу, та слова Демокріта («Для мудреця відкриті всі країни, бо батьківщина видатної душі — цілий світ»; див. $Д^5$, фрагмент 247, справжність якого Тарн і Дільс піддають сумніву).

Антисфенів монотеїзм слід також розглядати у світлі цього свідоцтва. Безперечно, що його монотеїзм відрізняється від племінного чи

виняткового монотеїзму іудеїв. (Якщо повідомлення Діогена Лаертського (VI, 13) про те, що Антисфен викладав у гімназії для «незаконнонароджених» у Кіносаргу правдиве, тоді випливає, що Антисфен повинен був навмисно наголошувати на своєму змішаному та варварському походженні. (Тарн напевне правий, коли вказує (ст. 145), що Александрів монотеїзм був пов'язаний з ідеєю єдності людства. Але те саме слід сказати про ідеї циніків, на які, гадаю (див. попередню примітку), вплинув Антисфен, а через нього і Сократ. (Пор., зокрема, свідоцтва Цицерона в «Тускуланських бесідах», V, 37 та Епіктета, І, 9, І з Діог. Лаерт., VI, 2, 63—71; а також фрагмент з «Горгія», 492 е, з Діог. Лаерт., VI, 105. Див. також «Епіктет», III, 22 та 24.)

З огляду на це, мені не здалося таким уже неймовірним, що Александра по-справжньому надихнули, як повідомляють перекази, Діогенові ідеї, а отже, і егалітаристські традиції. Втім, зважаючи на критику Тарна Бадіаном (*E. Badian*. Historia, 7, 1958, pp. 425 ff.), я схильний заперечити Тарнове твердження, але, звісно, не відмовляючись від своїх поглядів на рух, що відбувався у V ст.

[49] Див. «Держава», 469 b-471 с, надто 470 b-d та 469 b-c. Тут і справді ми виявляємо (див. наступну примітку) сліди чогось подібного до запровадження нового етичного цілого, ширшого за місто-державу, а саме — згуртованість вищістю еллінів. Як і слід було чекати (див. наст. прим. п. (1) (б)), Платон досить детально розробляє цю точку зору. * (Корнфорд правильно резюмує зміст цього фрагмента, кажучи, що «Платон не виражає жодних гуманістичних симпатій, що виходять за межі Еллади»; див. Платонову «Державу», видану Дж. Адамом у 1941 р., ст. 165).) *

[50] У цій примітці зібрано додаткові аргументи щодо інтерпретації фрагмента 473 е «Держави» та «*проблеми Платонового гуманізму*». Я хочу тут висловити подяку моєму колезі проф. Г. Д. Бродхеду, чия критика допомогла мені доповнити та внести ясність у мою аргументацію.

(1) Одна з типових Платонових тем (див. методологічні зауваження, «Держава», 368 е, 445 с, 577 с та прим. 32 до розділу 5) — це протиставлення та порівняння індивіда з цілим, тобто з містом-державою. Введення нового цілого, ще ширшого, ніж місто, а саме людства, стало б для холіста важливим кроком, який вимагав би (а) підготовки та (б) розвитку. (а) Замість такої підготовки ми виявляємо згаданий вище фрагмент про протиставлення греків варварам («Держава», 469 b-471 с). (б) Замість розвитку ми знаходимо, щонайбільше, усунення такого розпливчастого вислову, як «раса людей». По-перше, одразу за ключовим фрагментом, який ми розглядаємо, тобто місцем, де йдеться про філософа-царя («Держава», 473 d-е), це розпливчасте формулювання трапляється у перефразованому вигляді — як резюме чи завершення цілої промови. У цьому перефразованому формулюванні типове Платонове протиставлення *місто-*

індивід підмінює протиставлення *місто — людська раса*. Ось воно: «Ніякий інший устрій не зробить державу щасливою, ані в *приватному* житті, ані в житті міста». По-друге, до подібного висновку можна дійти, якщо проаналізувати шість повторів чи варіацій (а саме 487 е, 499 b, 500 е, 501 е, 536 a-b, що обговорюються у прим. 52 до цього розділу, а також підсумки в 540 d-e з доповненням 541) ключового фрагмента, який ми розглядаємо (тобто «Держава», 473 d-e). У двох таких варіаціях (487 е та 500 е) згадано лише місто; в усіх інших протиставлення *місто — людська раса* поступається місцем типовому Платоновому протиставленню *місто — особистість*. Ніде більше ми не виявляємо алюзій на начебто платонівську ідею про те, що лише софократія здатна порятувати не тільки міста, що страждають, але й страждаюче *людство*. З огляду на все сказане, стає зрозумілим, що у всіх перелічених випадках Платон тримався свого звичайного протиставлення (втім, не бажаючи наголошувати на ньому в цьому зв'язку), можливо, в тому розумінні, що лише софократія може здобутися на стабільність та щастя — божественний спокій — у будь-якій *державі*, так само, як і для кожного її *окремого громадянина та його нащадків* (серед яких, інакше, неминуче зросте зло — зло виродження).

(2) Термін «людський» («anthrõpinos») Платон, як правило, вживає або у протилежність до «божественного» (і, відповідно, часто у трохи зневажливому значенні, надто в тих випадках, коли треба наголосити на обмеженості людського знання чи людського мистецтва; див. «Тімей», 29 c-d; 77 а, або «Софіст», 266 с, 268 d, чи «Закони», 691 е та наст., 854 а) або в *зоологічному смислі*, у протилежність до тварин, приміром, орлів, або стосовно їх. Ніде, за винятком ранніх сократівських діалогів (про цей один виняток див. пункт (6) цієї примітки) я не виявив, щоб цей термін (або термін «людина») було вжито в гуманістичному значенні, тобто у значенні, яке вказує на те, що долає національні, расові чи класові відмінності. Навіть «ментальне» використання терміна «людський» трапляється нечасто. (Я маю на увазі таке вживання, як у «Законах», 737 b — «нелюдське невігластво».) По суті, крайні націоналістичні погляди Фіхте та Шпенглера, процитовані у тексті до прим. 79 до розділу 12, точно передають Платонове вживання терміна «людський», як таке, що виражає радше зоологічну, ніж моральну категорію. Можна навести цілу низку Платонових фрагментів, де зустрічається таке або подібне використання цього терміна: «Держава», 365 d, 486 а, 459 b-c, 514 b, 522 с, 606 е та наст. (де Гомер, який напучує *в людських справах*, протиставляється Гомерові — творцю *гімнів богам*), 620 b; «Федон», 82 b; «Кратил», 392 b; «Парменід», 134 е; «Теетет», 107 b; «Критон», 46 е; «Протагор», 344 с; «Політик», 274 d (*пастир людського стада, який є богом, а не людиною*); «Закони», 673 d, 688 d, 737 b (890 b є, мабуть, ще одним прикладом зневажливого вживання терміна — «людина» тут, певно, майже тотожна «юрбі»).

індивід підмінює протиставлення *місто — людська раса*. Ось воно: «Ніякий інший устрій не зробить державу щасливою, ані в *приватному* житті, ані в житті міста». По-друге, до подібного висновку можна дійти, якщо проаналізувати шість повторів чи варіацій (а саме 487 e, 499 b, 500 e, 501 e, 536 a-b, що обговорюються у прим. 52 до цього розділу, а також підсумки в 540 d-e з доповненням 541) ключового фрагмента, який ми розглядаємо (тобто «Держава», 473 d-e). У двох таких варіаціях (487 e та 500 e) згадано лише місто; в усіх інших протиставлення *місто — людська раса* поступається місцем типовому Платоновому протиставленню *місто — особистість*. Ніде більше ми не виявляємо алюзій на начебто платонівську ідею про те, що лише софократія здатна порятувати не тільки міста, що страждають, але й страждаюче *людство*. З огляду на все сказане, стає зрозумілим, що у всіх перелічених випадках Платон тримався свого звичайного протиставлення (втім, не бажаючи наголошувати на ньому в цьому зв'язку), можливо, в тому розумінні, що лише софократія може здобутися на стабільність та щастя — божественний спокій — у будь-якій *державі*, так само, як і для кожного її *окремого громадянина та його нащадків* (серед яких, інакше, неминуче зросте зло — зло виродження).

(2) Термін «людський» («anthrōpinos») Платон, як правило, вживає або у протилежність до «божественного» (і, відповідно, часто у трохи зневажливому значенні, надто в тих випадках, коли треба наголосити на обмеженості людського знання чи людського мистецтва; див. «Тімей», 29 c-d; 77 a, або «Софіст», 266 c, 268 d, чи «Закони», 691 e та наст., 854 a) або в *зоологічному смислі*, у протилежність до тварин, приміром, орлів, або стосовно їх. Ніде, за винятком ранніх сократівських діалогів (про цей один виняток див. пункт (6) цієї примітки) я не виявив, щоб цей термін (або термін «людина») було вжито в гуманістичному значенні, тобто у значенні, яке вказує на те, що долає національні, расові чи класові відмінності. Навіть «ментальне» використання терміна «людський» трапляється нечасто. (Я маю на увазі таке вживання, як у «Законах», 737 b — «нелюдське невігластво».) По суті, крайні націоналістичні погляди Фіхте та Шпенглера, процитовані у тексті до прим. 79 до розділу 12, точно передають Платонове вживання терміна «людський», як таке, що виражає радше зоологічну, ніж моральну категорію. Можна навести цілу низку Платонових фрагментів, де зустрічається таке або подібне використання цього терміна: «Держава», 365 d, 486 a, 459 b-c, 514 b, 522 c, 606 e та наст. (де Гомер, який напучує *в людських справах*, протиставляється Гомерові — творцю гімнів богам), 620 b; «Федон», 82 b; «Кратил», 392 b; «Парменід», 134 e; «Теетет», 107 b; «Критон», 46 e; «Протагор», 344 c; «Політик», 274 d (пастир людського стада, *який є богом, а не людиною*); «Закони», 673 d, 688 d, 737 b (890 b є, мабуть, ще одним прикладом зневажливого вживання терміна — «людина» тут, певно, майже тотожна «юрбі»).

індивід підмінює протиставлення *місто — людська раса*. Ось воно: «Ніякий інший устрій не зробить державу щасливою, ані в *приватному* житті, ані в житті міста». По-друге, до подібного висновку можна дійти, якщо проаналізувати шість повторів чи варіацій (а саме 487 е, 499 b, 500 е, 501 е, 536 a-b, що обговорюються у прим. 52 до цього розділу, а також підсумки в 540 d-e з доповненням 541) ключового фрагмента, який ми розглядаємо (тобто «Держава», 473 d-e). У двох таких варіаціях (487 е та 500 е) згадано лише місто; в усіх інших протиставлення *місто — людська раса* поступається місцем типовому Платоновому протиставленню *місто — особистість*. Ніде більше ми не виявляємо алюзій на начебто платонівську ідею про те, що лише софократія здатна порятувати не тільки міста, що страждають, але й страждаюче *людство*. З огляду на все сказане, стає зрозумілим, що у всіх перелічених випадках Платон тримався свого звичайного протиставлення (втім, не бажаючи наголошувати на ньому в цьому зв'язку), можливо, в тому розумінні, що лише софократія може здобутися на стабільність та щастя — божественний спокій — у будь-якій *державі*, так само, як і для кожного її *окремого громадянина та його нащадків* (серед яких, інакше, неминуче зросте зло — зло виродження).

(2) Термін «людський» («anthrōpinos») Платон, як правило, вживає або у протилежність до «божественного» (і, відповідно, часто у трохи зневажливому значенні, надто в тих випадках, коли треба наголосити на обмеженості людського знання чи людського мистецтва; див. «Тімей», 29 c-d; 77 а, або «Софіст», 266 с, 268 d, чи «Закони», 691 е та наст., 854 а) або в *зоологічному смислі*, у протилежність до тварин, приміром, орлів, або стосовно їх. Ніде, за винятком ранніх сократівських діалогів (про цей один виняток див. пункт (6) цієї примітки) я не виявив, щоб цей термін (або термін «людина») було вжито в гуманістичному значенні, тобто у значенні, яке вказує на те, що долає національні, расові чи класові відмінності. Навіть «ментальне» використання терміна «людський» трапляється нечасто. (Я маю на увазі таке вживання, як у «Законах», 737 b — «нелюдське невігластво».) По суті, крайні націоналістичні погляди Фіхте та Шпенглера, процитовані у тексті до прим. 79 до розділу 12, точно передають Платонове вживання терміна «людський», як таке, що виражає радше зоологічну, ніж моральну категорію. Можна навести цілу низку Платонових фрагментів, де зустрічається таке або подібне використання цього терміна: «Держава», 365 d, 486 а, 459 b-c, 514 b, 522 с, 606 е та наст. (де Гомер, який напучує *в людських справах*, протиставляється Гомерові — творцю гімнів богам), 620 b; «Федон», 82 b; «Кратил», 392 b; «Парменід», 134 е; «Теетет», 107 b; «Критон», 46 е; «Протагор», 344 с; «Політик», 274 d (пастир людського стада, *який є богом, а не людиною*); «Закони», 673 d, 688 d, 737 b (890 b є, мабуть, ще одним прикладом зневажливого вживання терміна — «людина» тут, певно, майже тотожна «юрбі»).

приміток 6, 7 та 63 до розділу 10, у зв'язку з примітками 39 (3) та 40 (2) до розділу 5.

* Щодо фрагмента про мученика Кодра, процитованого у наступному абзаці тексту, див. «Бенкет», 208 d, що повніше цитується у прим. 4 до розділу 3. Р. Айслер («Caucasia», 5, 1928, p. 129, note 237) твердить, що «Кодр» — це доеллінське слово, яке означає «король». Це додає ще кілька штрихів до легенди про автохтонність афінської аристократії. (Див. прим. 11 (2) до цього розділу, прим. 52 до розділу 8 та «Державу», 368 a та 580 b-c.)*

[53] *A. E. Taylor*. Plato (1908, 1914), p. 122 f. Я згоден з цим цікавим фрагментом до тієї міри, до якої його процитовано в тексті. Втім, я випустив слово «патріот» після слова «афінянин», оскільки я не цілком сприймаю характеристику Платона в тому розумінні, в якому її наводить Тейлор. Про Платонів «патріотизм» див. текст до приміток 14—18 до розділу 4. Стосовно термінів «патріотизм» та «батьківщина» див. примітки 23—26 та 45 до розділу 10.

[54] «Держава», 494 b: «Хіба не буде така людина найпершою в усьому від самого дитинства?»

[55] Там же, 496 c: «Про мій власний духовний знак не варто і говорити».

[56] Пор. те, що Адам каже у своєму виданні «Держави», прим. до 495 d 23 та 496 e 31 з моєю приміткою 47 до цього розділу. (Див. також прим. 59 до цього розділу.)

[57] «Держава», 496 c-d, див. «Сьомий лист», 325. (Я не думаю, що Баркер (*E. Barker*. Greek Political Theory, I, p. 107, note 2) правий у своєму здогаді, коли каже про цитований тут фрагмент: «можливо... що Платон має на гадці циніків». Цей фрагмент напевне не стосується Антисфена, а Діоген, котрого Баркер, певно, мав на увазі під час написання цих рядків, навряд чи був широковідомим, не кажучи вже про ту обставину, що Платон ніколи не став би посилатися на нього в такий спосіб.)

(1) Вище в цьому ж фрагменті «Держави» є ще одне зауваження, котре можна розглядати як Платонове посилання на самого себе. Говорячи про нечисленних достойників, він згадує «благородну і добру виховану натуру, що врятувалася втечею» (чи «у вигнанні», тобто, ця людина уникла долі Алківіада, що став жертвою лестощів і відмовився від сократівської філософії). Адам гадає (прим. до 496 b 9), що «навряд чи Платона вигнали», але втеча до Мегари Сократових учнів після смерті вчителя, певно, збереглася у Платоновій свідомості як один із поворотних пунктів його життя. Навряд чи ці слова стосуються Діона, оскільки Діону було близько сорока років, коли його заслали, а отже, він уже давно минув переломні юнацькі літа. Окрім того, тут немає, як у випадку з Платоном, паралелізму із Сократовим товаришем Алківіадом (не згадуючи вже про те, що Платон опирався вигнанню Діона і спробував добитися відміни вироку). Якщо ми припус-

ємо, що уривок стосується самого Платона, тоді доведеться визнати те саме й про фрагмент 520 а: «Хто стане заперечувати можливість того, що серед нащадків царів чи аристократів виявиться природжений філософ?», бо продовження цього уривка настільки подібне до попереднього, що складається враження, наче в них мовиться про одну й ту саму «благородну натуру». Така інтерпретація фрагмента 502 а цілком має право на існування, оскільки ми повинні пам'ятати, що Платон завжди виявляв свою родинну гордість, приміром, вихваляючи свого батька та своїх братів, котрих він називав «божественними» («Держава», 368 а; я не можу погодитись із Адамом, котрий вважає ці слова іронією; див. також зауваження про Платонового гаданого предка Кодра у «Бенкеті», 208 d, а також про його мниме походження від племінних царів Аттіки.) Якщо прийняти таку інтерпретацію, то посилання у фрагменті 499 b-c на «правителів, царів та їхніх синів», що цілковито відповідає Платону (він був не лише нащадком Кодра, але також і нащадком правителя Дропіда), слід було б розглядати в тому ж ракурсі, а саме як підготовку до 502 а. Втім, це розв'язало б ще одну загадку. Я маю на думці фрагменти 499 b та 502 а. Важко, якщо не неможливо, трактувати ці уривки як спроби підлеститись до Діонісія Молодшого, оскільки таке трактування навряд чи узгоджується з нестримною люттю та неприхованою (576 а) особистою підосновою Платонових нападок (572—580) на Діонісія Старшого. Важливо зазначити, що Платон в усіх трьох фрагментах (473 d, 499 b, 502 а) говорить про спадкові царства (які він рішуче протиставить 1292 d 2 (див. *E. Meyer*. Gesch. d. Altertums, V, s. 56) та 1293 а 11), ми знаємо, що «династії» — це спадкові олігархічні родини, а отже, це не такі родини, як родина тирана Діонісія, а радше *аристократичні* родини, подібні до родини самого Платона. Арістотелеве твердження підтримують Фукідід, IV, 78 та Ксенофонт. Грецька історія, V, 4, 46. (Ці докази спрямовані проти другої примітки Адама до 499 b 13.) Див. також прим. 4 до розділу 3.

* (2) Ще один важливий фрагмент, який містить відверте посилання на самого себе, можна знайти у «Політику». Тут припускається (258 b, 292 c), що істотною характерною рисою царственого політика є його *знання або наука*. Як наслідок, маємо ще одне виправдання софократії: «Єдино правильний державний устрій — це той, в якому можна виявити істинно знаючих правителів» (293 c). Платон доводить, що «людину, яка володіє царським знанням, слід проголосити царственою — *байдуже правитъ вона чи ні*» (292 e-293 a). Платон, звісно, твердив, що він сам володів царським знанням, і відповідно цей фрагмент є недвозначним натяком на те, що Платон вважав себе «людиною, яку слід проголосити царем». Намагаючись інтерпретувати «Державу», не можна зневажати цим роз'яснюючим фрагментом. (Царська наука — це, звісно, знову ж таки, наука романтичного вихователя та вчителя класу панів, який забезпечує структуру, що охоплює

мою думку (див. прим. 6 (2) до розділу 5), людське страждання безпосередньо звертається до моральних почуттів, а саме, звертається по допомогу, в той час як немає подібного заклику до збільшення щастя людей, котрим і так досить добре. (Подальша критика утилітаристської формули «максимізації насолоди» полягає у припущенні того, що в принципі існує безперервна шкала «насолода-біль», яка дозволяє нам трактувати ступені болю як негативні ступені насолоди. Але з моральної точки зору насолода не може переважити біль, а надто насолода однієї людини не може переважити біль іншої. Замість того, щоб вимагати якнайбільшого щастя для якомога більшої кількості людей, слід домагатися зведення до мінімуму кількості страждань, яких можна уникнути, а далі ті страждання, котрих неможливо уникнути — скажімо, голод, що часом виникає через нестачу їжі,— слід розподілити якомога рівномірніше.) Існує певна аналогія між цим поглядом на мораль та поглядом на методологію точних наук, яку я обстоюю в моїй книжці «Логіка наукового відкриття». Такий методологічний підхід дозволяє краще орієнтуватися у сфері етики, якщо ми формулюємо наші вимоги негативно, тобто якщо ми вимагаємо усунення страждань, а не сприяння щастю. Подібно, буде правильніше ставити перед науковим методом завдання усунення хибних теорій (з числа пропонованих гіпотез), а не надбання встановлених істин.

[3] Чудовим прикладом такого різновиду поступової інженерії чи, можливо, відповідної поетапної технології є дві статті К. Симкіна про бюджетну реформу (*E. G. F. Simkin.* Budgetary Reform, Australian Economic Record, 1941, pp. 192 ff., 1942, pp. 16 ff.). Мені приємно мати нагоду послатися на ці дві статті, оскільки в них свідомо застосовано методологічні принципи, які я обстоюю; а отже, вони доводять, що ці принципи корисні також і в практиці технологічного дослідження.

Я не тверджу, що поступова інженерія не може бути смілива чи що вона повинна обмежуватись «дрібними» проблемами. Але, на мою думку, ступінь складності, на яку ми можемо претендувати, визначається ступенем нашого досвіду, надобутого у свідомій та систематичній поступовій інженерії.

[4] На цьому погляді нещодавно загострив увагу Ф. Хаєк у низці цікавих статей (див., хоча б, *F. A. von Hayek.* Freedom and the Economic System, Public Policy Pamphlets, Chicago, 1939). Те, що я називаю «утопічною інженерією», відповідає здебільшого тому, що в Хаєка могло б отримати назву «централізованого» чи «колективістського» планування. Сам Хаєк пропонує те, що він називає «плануванням заради свободи». Гадаю, він погодився б, що таке планування набуло рис «поступового будівництва». Ось як, на мою думку, можна сформулювати заперечення Хаєка проти колективістського планування. Якщо ми намагаємося побудувати суспільство відповідно до нашого проекту, то може виявитися, що в цьому

проекті немає місця для особистої свободи. А якщо ми побудуємо таке суспільство, значить ми не усвідомили цієї обставини. Причина криється в тому, що централізоване економічне планування усуває з економічного життя одну з найістотніших функцій індивіда, а саме, його функцію вільного споживача, людини, яка обирає необхідний для неї продукт. Інакше кажучи, критика Хаєка належить до сфери соціальної технології. Він привертає увагу до певної технологічної неможливості — неможливості *накреслити план для суспільства, що водночас є економічно централізованим та індивідуалістичним.*

* Тих, хто читав книжку Хаєка «Шлях до рабства» (*F. A. von Hayek*. The Road to Serfdom, 1944), мабуть, здивувала ця примітка, оскільки позиція, якої тримається Хаєк у цій праці, настільки чітка, що не полишає місця для моїх дещо розпливчатих коментарів. Але річ у тім, що моя книжка була видрукована до того, як Хаєк опублікував свою працю. *І хоча у своїх ранніх творах він вже накреслив багато провідних ідей, чітке вираження вони здобули тільки в його «Шляху до рабства». І багато ідей*, що їх ми нині пов'язуємо з ім'ям Хаєка, були невідомі мені під час написання цієї примітки.

У світлі того, що я знаю тепер про позицію Ф. фон Хаєка, я не вважаю хибним свій опис цієї позиції, хоча, безперечно, тоді я принижував її значення. Можливо, дальші зміни виправлять несправедливість.

(а) Сам Хаєк не став би вживати термін «соціальна інженерія» стосовно будь-якої *політичної діяльності, котру він був би готовий захищати*. Він заперечує цей термін, тому що пов'язує його із загальною тенденцією, котру він назвав «сцієнтизмом» — наївною вірою в те, що методи природничих наук (чи радше те, що багато людей вважають методами природних наук) повинні давати такі ж вражаючі результати у соціальній сфері. (Див. дві серії статей Хаєка — Scientism and the Study of Society, Economica, IX — XI, 1942 — 1944 та The Counter-Revolution of Science, ibid., VIII, 1941.)

Якщо під «сцієнтизмом» ми маємо на увазі тенденцію застосовувати в галузі суспільних наук те, що, на нашу думку, є методами природничих наук, тоді *історицизм можна охарактеризувати як одну з форм сцієнтизму*. Якщо коротко, то типовий та впливовий аргумент на користь історицизму полягає ось у чому: «Ми можемо передбачати затемнення, чому ж ми тоді не можемо передбачати революції?» Або, якщо викласти його більш продумано: «Завдання науки полягає у передбаченні, отже, завдання *суспільної науки повинно полягати у суспільних, тобто історичних передбаченнях*». Я *спробував спростувати такий аргумент* (див. мої праці «Убогість історицизму» та «Припущення та спростування», в останній, зокрема статтю «Передбачення та пророкування та їхнє значення для соціальної теорії» (Prediction and Prophecy, and their Significance for

і тримає разом інші класи — рабів, трударів, прислужників тощо,— описані у фрагменті 289 c та наст. Отже, завдання царської науки можна охарактеризувати як «переплетіння, змішування якнайстриманіших та якнаймужніших характерів, коли їх звели разом через царську владу для спільного життя в одностайності та дружбі». Див. також прим. 40 (2) до розділу 5, прим. 29 до розділу 4 та прим. 34 до цього розділу.) *

[58] У знаменитому фрагменті з «Федона» (89 d) Сократ застерігає проти мізантропії чи людиноненависництва (яке він порівнює з ненавистю чи невірою в раціональні докази). Див. також примітки 28 та 56 до розділу 10 та прим. 9 до розділу 7.

Наступна цитата цього абзаца — «Держава», 489 b-c. Зв'язок її з попередніми фрагментами стане очевиднішим, якщо розглядати уривок 488—489 як ціле, а надто випад (489 e) проти «багатьох» філософів, чия порочність неминуча, тобто тих самих «багатьох» та «недосконалих натур», про гноблення яких ми говорили у примітках 44 та 47 до цього розділу.

Вказівку на те, що Платон колись мріяв про те, щоб стати філософом-царем та рятівником Афін, можна знайти, як мені здається, в «Законах», 704 a-707 c, де Платон намагається звернути увагу читача на моральну небезпеку, що криється в морях, морських подорожах, торгівлі та імперіалізмі. (Див. Арістотель. «Політика», 1326-1327 a, а також мої примітки 9—22 та 36 до розділу 10 і текст.)

Див., зокрема, «Закони», 704 d: «якби місто було споруджене над морем і мало чудові гавані... тоді йому був би потрібен видатний рятівник та божественний законодавець, щоб уникнути мінливості та виродження». Чи не свідчать ці слова про Платонове бажання показати, що його невдача в Афінах була спричинена надлюдськими труднощами, створеними географічними особливостями цього місця? (Та попри всі розчарування, див. прим. 25 до розділу 7, Платон і далі вірить у такий спосіб перемоги над тираном; див. «Закони», 710 c-d, процитований у тексті до прим. 24 до розділу 4.)

[59] Є фрагмент (що починається у «Державі», 498 d-e, див. прим. 12 до розділу 9), в якому Платон навіть виражає свою надію, що «багато» можуть поміняти свою точку зору і погодитись із тим, щоб філософи стали правителями після того, як вони навчаться (можливо, з «Держави») відрізняти справжнього філософа та псевдофілософа.

Щодо двох останніх рядків параграфа в тексті див. «Державу», 473 e-474 a та 517 a-b.

[60] Часом такі мрії визнають навіть відкрито. Ф. Ніцше у книжці «Жадання влади» в афор. 958, посилаючись на «Феага» (125 e-126 a), пише: «У Платоновому «Феагу» мовиться: «Кожен із нас хотів би стати володарем усіх людей, якби це тільки було можливим, а найбільше — стати самим Богом». Це — дух, який повинен повернутись». Немає потреби

коментувати політичні погляди Ніцше, втім, є інші філософи, платоніки, котрі наївно натякали на те, що якби платонік, завдяки щасливому випадку, здобув владу у сучасній державі, то він рухався би до платонівського ідеалу, *полишивши все принаймні у стані ближчому до досконалості, ніж тоді, коли знайшов їх на початку.* «.. Люди, народжені за «олігархії» чи «демократії»,— читаємо ми (у такому контексті це цілком може бути натяком на Англію 1939 року),— «з ідеалами платонівських філософів, і, котрі через якийсь щасливий збіг обставин опинилися біля кормила політичної влади, звісно, спробували б утілити в життя платонівську державу, і навіть якби вони не досягли цілковитого успіху, то після них держава *опинилась би набагато ближче до моделі, ніж на початку*» (цитату взято зі статті А. Тейлора: *A. E. Taylor*. «The Decline and Fall of the State in «Republic», VIII, Mind, N. S. 48, 1939, p. 31). Моя аргументація в наступному розділі спрямована проти таких романтичних мрій.

* Глибокий аналіз Платонового прагнення влади можна знайти у блискучій статті Кельзена: *H. Kelsen*. Platonic Love // The American imago, vol. III, 1942, pp. 1 ff.

[61] Там же, *520* a-*521* c, цитату взято з *520* d.

[62] *Див. G. B. Stern*. The Ugly Duchshund, 1938.

ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 9

Епіграф до розділу взято із книжки Роже Мартена дю Гара «Родина Тібо» (цитується за англійським виданням — *Roger Martin du Gard*. Summer 1914, London, *1940*).

[1] Мій опис утопічної соціальної інженерії, певно, співпадає з тим різновидом соціальної інженерії, який обстоює М. Істмен у своїй праці «Марксизм — це наука?», див., зокрема, ст. 22 та наст. У мене склалося враження, що погляди Істмена являють собою, так би мовити, коливання маятника від історицизму до утопічної інженерії. Втім, можливо, я помиляюсь і насправді Істмен мав на гадці щось подібне до того, що я називаю поступовою чи поетапною інженерією. Концепція «соціальної інженерії», висунута Роско Паундом, незаперечно «поступова»; див. прим. 9 до розділу 3. Див. також прим. 18 до розділу 5.

[2] Я вважаю, що з етичної точки зору немає симетрії між стражданням та щастям або між болем та насолодою. Й утилітаристський принцип найбільшого щастя, і Кантів принцип «Сприяти щастю інших людей...», по-моєму, є помилковими (принаймні за формулюванням) з цієї точки зору, що, втім, її навряд чи можна довести за допомогою раціональних аргументів. (Про ірраціональний аспект етичних вірувань див. прим. 11 до цього розділу, а про раціональний — підрозділи II і, надто, III розділу 24.) На

Social Theory, Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy, Amsterdam, 1948), і в цьому смислі я заперечую сцієнтизм.

Але якщо від «сцієнтизмом» ми розумітимемо погляд, згідно з яким методи суспільних наук значною мірою ті самі, що і природничих наук, тоді я повинен визнати свою «провину» у прихильності до «сцієнтизму». Справді, я вважаю, що наявну подібність між суспільними та природничими науками можна використати для виправлення хибних уявлень про природничі науки, показавши, що їхня схожість на суспільні науки набагато більша, ніж прийнято вважати.

Саме з цієї причини я і далі вживав термін Роско Паунда «соціальне будівництво» у тому розумінні, якого надавав йому сам Роско Паунд і який, на мою думку, позбавлений того «сцієнтизму», від якого слід відмовитись.

Залишивши осторонь термінологію, я й далі гадаю, що погляди фон Хаєка можна трактувати як такі, що підтримують «поступове, поетапне будівництво» у моєму розумінні. З іншого боку, Хаєк висловив свої погляди набагато чіткіше, ніж я окреслив їх у моєму старому нарису. Його погляди, які відповідають тому, що я повинен назвати «соціальною інженерією» (у розумінні Паунда), почасти виражають припущення, що у вільному суспільстві є нагальна потреба у перебудові того, що він характеризує як «правовий каркас». *

[5] Брайєн Магі звернув мою увагу на те, що він правильно називає «чудовим викладом доказу де Токвіля» (див. *A. de Tocqueville*. L'ancien régime).

[6] Проблема того, чи виправдовує добра мета низькі засоби, певне, виникла з проблем типу: чи слід говорити неправду хворій людині заради спокою її душі, або чи варто тримати людей у незнанні, щоб вони були щасливі, або чи варто розпочинати довгу і криваву громадянську війну з метою встановлення світу миру та краси.

В усіх цих випадках планована дія повинна насамперед призвести до більш безпосереднього наслідку (який називають «засобом»), котрий вважають злом, з тим, щоб згодом можна було досягти вторинного наслідку (названого «метою»), який вважається добром.

Я гадаю, що в усіх цих випадках постають питання трьох типів.

(а) До якої міри ми уповноважені припускати, що дані засоби насправді приведуть до очікуваної мети? Оскільки засоби є більш безпосереднім наслідком, то у більшості випадків вони й будуть певнішим наслідком планової дії, а мета, через свою віддаленість, буде менш певною.

Питання, що постає у цьому зв'язку, — це питання фактичне, а не питання моральної оцінки. Це, по суті, питання про те, чи можна покладатися на гаданий каузальний зв'язок між засобами та метою, а відтак, на

цього можна відповісти, що в разі відсутності прояву гаданого каузального зв'язку мова не йде про засоби та цілі.

Можливо, це так. Але на ділі проблема, яку ми тут розглядаємо, охоплює, певно, найважливіше питання морального плану. Бо попри те, що це питання (чи плановані засоби призведуть до планового наслідку) фактичне, наше ставлення до цього питання порушує одну з найфундаментальніших моральних проблем — проблему, чи слід покладатися, в таких випадках, на наше переконання у наявності такого каузального зв'язку, *або інакше кажучи, чи повинні ми догматично покладатися на каузальні* теорії, або чи повинні ми сприймати їх скептично, надто там, де безпосередній наслідок нашої дії сам по собі вважається злом.

Можливо, це питання і не таке важливе відносно першого з трьох наших прикладів, але воно істотно застосовано до двох інших. Дехто може бути зовсім певним, що у цих двох випадках існує гаданий каузальний зв'язок, *але цей зв'язок досить слабкий, і навіть їхня емоційна переконаність може виявитися наслідком намагань притлумити свої сумніви.* (Іншими словами, тут приховане протиріччя між фанатиком та раціоналістом у сократівському розумінні, тобто людиною, котра намагається збагнути власну інтелектуальну обмеженість.) Ця проблема набуватиме тим більшого значення, чим більше зло криється в «засобах». Безперечно, один із найважливіших моральних обов'язків полягає у можливості виховати в собі скептичне ставлення до каузальних теорій, зберігши при цьому інтелектуальну скромність.

Але припустімо, що гаданий каузальний зв'язок існує чи, іншими словами, існує ситуація, за якої можна говорити про засоби та цілі. В такому разі нам слід розрізняти ще два питання.

(б) Якщо припустити, що гаданий каузальний зв'язок існує і що в нас є достатні підстави вірити в нього, тоді проблема набуває форми питання вибору меншого з двох лих, тобто планових засобів та того, що станеться, якщо ці засоби не будуть схвалені. Інакше кажучи, найкраща мета не виправдовує як така погані засоби, але спроба уникнути прикрих наслідків може виправдати дії, що самі по собі можуть призвести до поганих наслідків. (Більшість із нас не сумнівається, що цілком правильно буде відрізати *людині ногу заради врятування її життя.*)

У цьому зв'язку особливого значення може набути та обставина, що ми насправді не здатні визначити розміри зла, яке розглядаємо. Окремі марксисти, приміром (див. прим. 9 до розділу 19), вважають, що насильствена соціальна революція викличе значно менше страждань, ніж хронічне зло, притаманне тому, що вони називають «капіталізмом». Але *навіть припустивши, що революція призведе до кращого стану справ, чи* зможуть вони оцінити страждання за одного стану і за іншого? Тут знову постає питання фактичного характеру, і знову наш обов'язок полягає

в тому, щоб не переоцінити наші фактичні знання. Окрім того, навіть якщо припустити, що плановані засоби в цілому покращать ситуацію, чи можемо ми твердити, що немає інших засобів, які б дозволили досягти кращих наслідків і за меншу ціну?

Але той самий приклад порушує ще одне украй важливе питання. Припустивши знову, що загальна сума страждань за «капіталізму» впродовж кількох поколінь переважила б страждання від громадянської війни, чи можемо ми в такому разі прирікати до страждань одне покоління заради щастя прийдешніх поколінь? (Є величезна різниця між самопожертвою заради інших і жертвуванням іншими — чи собою та іншими — заради якоїсь подібної мети.)

(в) Третій важливий момент полягає в тому, що ми не повинні гадати, наче так звана «мета», як кінцевий наслідок, важливіша за проміжний наслідок — «засоби». Така думка, виражена прислів'ями на кшталт «Усе добре, що на добре виходить» — найбільша помилка. Насамперед так звана «мета» навряд чи означає завершення чогось. По-друге, засоби як такі не щезають після того, як мети досягнуто. Ось приклад: «погані» засоби, як-от нова потужна зброя, застосована на війні в ім'я здобуття перемоги, здатна створити багато проблем вже після того, як «мети» буде досягнуто. Інакше кажучи, те, що можна з цілковитим правом назвати засобами досягнення певної мети, дуже часто не обмежуються лише цією метою. Виникають інші наслідки, крім запланованих, а отже, нам слід оцінювати не (колишні чи сучасні) засоби проти (майбутньої) мети, а загальну суму наслідків настільки, наскільки їх можна передбачити, одного способу дій відносно іншого. Ці наслідки поширюються на період часу, що охоплює проміжні наслідки, а відтак досягнення запланованої мети не можна вважати закінченням наших дій.

[7] (1) Я вважаю украй важливим паралелізм між інституційними проблемами громадянського та міжнародного миру. Хоч яка міжнародна організація, що має законодавчі, адміністративні та судові інституції, а також *озброєні виконавчі структури, готові до дії*, повинна підтримувати міжнародний мир з таким самим успіхом, з яким його підтримують аналогічні інституції всередині держави. Але, на мою думку, не слід сподіватися від них на більше. Ми змогли скоротити число злочинів усередині держави до порівняно незначної кількості, але нам не вдалося викорінити саме явище. Ось чому нам ще довго буде потрібна поліція, що готова завдавати удару і що й справді його завдає. Подібно, я вважаю, що ми повинні бути готові до того варіанта, що нам не вдасться подолати міжнародну злочинність. Якщо ми проголосимо, що збираємося раз і назавжди усунути можливість виникнення війни, то, певно, такою заявою візьмемо на себе забагато і, як наслідок, може статися, що ми не матимемо сили завдати удару, коли наші сподівання не справдяться. (Неспроможність Ліги Націй

застосувати санкції проти агресорів, принаймні у випадку нападу на Маньчжоу-Го, пояснюється переважно загальним переконанням, що Лігу Націй заснували з метою покласти край усім війнам, а не брати в них участь. Це показує, що пропаганда, спрямована на припинення усіх *війн*, є самогубницькою. Ми повинні покінчити з міжнародною анархією і бути готовими розпочати війну проти будь-якого міжнародного злочину. (Див., зокрема, *H. Mannheim*. War and Crime, 1941; *A. D. Lindsay*. War to End War, in Background and Issues, 1940.)

Втім, так само важливо з'ясувати слабкі місця аналогії між громадянським та міжнародним миром, тобто знайти хибні моменти в цій аналогії. *Держава, що підтримує громадянський мир*, забезпечує захист з боку держави окремому громадянину. Громадянин, так би мовити, є «природною» одиницею чи атомом (хоча навіть в умовах громадянства криється певний «конвенціональний» елемент).

З іншого боку, членами або одиницями чи атомами нашого міжнародного ладу будуть держави. Але держава ніколи не стане «природною» одиницею, подібно до громадянина, *адже держава не має природних кордонів*. Кордони держави міняються і їх можна визначити лише шляхом застосування принципу статусу-кво, а оскільки цей принцип неминуче прив'язаний до певної довільно обраної дати, то визначення кордонів держави є чисто умовним.

Спроба з'ясувати «природні» кордони держав, а отже, розглядати держави як «природні» одиниці, призводить до *принципу національної держави і до романтичних фікцій націоналізму, расизму та трибалізму*. Але цей принцип не є природним, а ідея про існування таких природних одиниць, як нація чи мовні або расові групи, є цілковитою вигадкою. Якщо ми щось і повинні засвоїти з історії, то саме це, бо від початку часів люди безперервно *перемішувалися, об'єднувалися, розходилися* та перемішувалися знову, і цього не можна уникнути, навіть якщо нам дуже хочеться.

Є і другий пункт, в якому аналогія між громадянським та міжнародним миром не спрацьовує. Держава повинна захищати окремого громадянина, свої одиниці чи атоми, але й міжнародна організація також повинна, зрештою, захищати людських індивідів, а не свої одиниці чи атоми, а саме, держави чи нації.

Цілковита відмова від принципу національної держави (принципу, що завдячує своєю популярністю виключно тому факту, що звертається до племінних інстинктів, а отже, є найдешевшим і найпевнішим способом досягнення мети для політика, котрий не може запропонувати чогось кращого) та визнання необхідності конвенціональної демаркації усіх країн, поруч із подальшим усвідомленням того, що навіть міжнародні організації, зрештою, *повинні піклуватися про людських індивідів, а не про держави чи нації*, допоможе нам краще збагнути і подолати труднощі, що постають із

розвалу нашої фундаментальної аналогії. (Див. також розділ 12, примітки 51—64 та текст, і прим. 2 до розділу 13.)

(2) На мою думку, зауваження про те, що людською особистістю повинні, зрештою, піклуватися не лише міжнародні організації, а й уся політика, як міжнародна, так і «національна» чи місцева, має важливі застосування. Слід усвідомити, що *ми можемо ставитися до особистості справедливо, навіть якщо вирішимо зруйнувати владну структуру агресивної держави чи «нації»*, до якої належать ці індивіди. Існує поширений забобон, що руйнація та контроль за військовою, політичною і навіть економічною потугою держави чи нації неодмінно потягне за собою зубожіння та гноблення окремих громадян. Втім, такий забобон є так само необгрунтованим, як і небезпечним.

Він необгрунтований, якщо міжнародна організація захищає громадян ослабленої в такий спосіб держави від експлуатації її військової та політичної слабкості. Єдині збитки, яких не може уникнути окремий громадянин, — це втрата національної гордості, а якщо ми припустимо, що він був громадянином країни-агресора, то такі збитки будуть неминучими у будь-якому разі, за умови, що напад було відбито.

Цей забобон небезпечний через неможливість відрізнити ставлення до держави від ставлення до окремого її громадянина, бо коли доходить до проблеми, як учинити з країною-агресором, у країнах-переможницях неминуче виникають дві фракції, а саме, фракція тих, хто вимагає суворості, та тих, хто стоїть за поблажливість. Як правило, обидві фракції не помічають можливості ставитись суворо до країни і, водночас, поблажливо до її громадян.

Але, якщо цю можливість не помічають, то ймовірно, що трапиться таке. Одразу після перемоги до країни-агресора та її громадян ставитимуться порівняно суворо. Та до держави, владної структури, певно, не ставитимуться так суворо, як вона на те заслуговує, боючись жорстко обійтись із невинними індивідами, тобто через вплив фракції, що обстоює милосердя. Попри це небажання, цілком вірогідно, що громадяни страждатимуть сильніше, ніж вони заслужили. А тому через короткий час у країнах-переможницях, можливо, виникне реакція. Егалітаристські та гуманістичні тенденції, певно, зміцнять фракцію, що захищає милосердя, і, зрештою, замінять собою жорстоку політику. Але такий розвиток подій не виключає того, що в країни-агресора не лише з'явиться шанс розв'язати нову агресію, а й озброїть її моральним обуренням, як людину, з якою вчинили несправедливо. Водночас держави-переможниці, ймовірно, страждатимуть від сором'язливості, як людина, котра відчуває, що вчинила несправедливо.

Цей украй небажаний розвиток повинен, зрештою, призвести до нової агресії. Її можна уникнути, якщо і тільки якщо від самого початку чітко

розмежовувати державу-агресора (і тих, хто відповідає за її дії), з одного боку, *та її громадян, з іншого боку. Суворість стосовно* держави-агресора і навіть радикальне зруйнування її апарату влади не викличе моральної реакції гуманістичних почуттів у країнах-переможницях, *якщо ця жорстокість до держави поєднана зі справедливим* ставленням до окремих громадян.

Але чи можна зруйнувати політичну владу держави, не завдавши *нерозбірливо шкоди її громадянам? Щоб довести, що таке можливо,* я запропоную приклад політики, що руйнує політичну та військову міць держави-агресора, але не зачіпає інтересів окремих громадян.

Околиці держави-агресора, *включно з її морським узбережжям* та головними (не всіма) джерелами електроенергії, вугілля та сталі можна відокремити від держави і управляти ними як міжнародною територією, що ніколи не буде повернена державі. Гавані, а також сировина будуть доступними для громадян держави, щоб вони могли займатися дозволеною законом економічною діяльністю, не страждаючи від хоч якихось економічних перешкод, за умови, що вони *запросять* міжнародні *комісії* проконтролювати те, щоб ці засоби було використано за призначенням. Заборонено будь-яке їхнє використання, що веде до відновлення військового потенціалу, а якщо виникають підстави для підозри, що міжнародні устаткування та сировина можуть бути використані з такою метою, тоді їхня експлуатація негайно припиняється. У такому випадку підозрювана сторона повинна *запросити* комісію для грунтовного розслідування і надати достатні гарантії належного використання її ресурсів.

Така процедура не усунула б можливості нового нападу, але вона примусила б державу-агресора спершу закопити території, що перебувають під міжнародним контролем, а вже тоді накопичувати новий військовий потенціал. Отож, такий напад був би приречений на поразку за умови, що інші країни зберегли і розвинули свій військовий потенціал. Ставши перед такою проблемою, колишня держава-агресор була б змушена радикально змінити свою позицію і схилитись до співробітництва. Вона була б змушена просити запровадити міжнародний контроль за її промисловістю та сприяти розслідуванню, яке провадитиме міжнародний контрольний орган (замість того, щоб перешкоджати йому), тому що лише така позиція гарантуватиме використання устаткування *та ресурсів, необхідних для промисловості.* Очевидно, такий розвиток не вимагатиме дальшого втручання у внутрішню політику держави.

Небезпеку того, що інтернаціоналізація цих засобів виробництва буде використана для експлуатації чи приниження населення країни, що зазнала поразки, можна усунути за допомогою міжнародних правових *важелів, таких як апеляційний суд тощо.*

розмежовувати державу-агресора (і тих, хто відповідає за її дії), з одного боку, *та її громадян*, з *іншого боку*. *Суворість стосовно* держави-агресора і навіть радикальне зруйнування її апарату влади не викличе моральної реакції гуманістичних почуттів у країнах-переможницях, *якщо ця жорстокість до держави поєднана зі справедливим* ставленням до окремих громадян.

Але чи можна зруйнувати політичну владу держави, не завдавши *нерозбірливо шкоди її громадянам? Щоб довести, що таке можливо*, я запропоную приклад політики, що руйнує політичну та військову міць держави-агресора, але не зачіпає інтересів окремих громадян.

Околиці держави-агресора, *включно* з *її морським узбережжям* та головними (не всіма) джерелами електроенергії, вугілля та сталі можна відокремити від держави і управляти ними як міжнародною територією, що ніколи не буде повернена державі. Гавані, а також сировина будуть доступними для громадян держави, щоб вони могли займатися дозволеною законом економічною діяльністю, не страждаючи від хоч якихось економічних перешкод, за умови, що вони *запросять* міжнародні *комісії* проконтролювати те, щоб ці засоби було використано за призначенням. Заборонено будь-яке їхнє використання, що веде до відновлення військового потенціалу, а якщо виникають підстави для підозри, що міжнародні устаткування та сировина можуть бути використані з такою метою, тоді їхня експлуатація негайно припиняється. У такому випадку підозрювана сторона повинна *запросити* комісію для грунтовного розслідування і надати достатні гарантії належного використання її ресурсів.

Така процедура не усунула б можливості нового нападу, але вона примусила б державу-агресора спершу захопити території, що перебувають під міжнародним контролем, а вже тоді накопичувати новий військовий потенціал. Отож, такий напад був би приречений на поразку за умови, що інші країни зберегли і розвинули свій військовий потенціал. Ставши перед такою проблемою, колишня держава-агресор була б змушена радикально змінити свою позицію і схилитись до співробітництва. Вона була б змушена просити запровадити міжнародний контроль за її промисловістю та сприяти розслідуванню, яке провадитиме міжнародний контрольний орган (замість того, щоб перешкоджати йому), тому що лише така позиція гарантуватиме використання устаткування *та ресурсів, необхідних для промисловості*. Очевидно, такий розвиток не вимагатиме дальшого втручання у внутрішню політику держави.

Небезпеку того, що інтернаціоналізація цих засобів виробництва буде використана для експлуатації чи приниження населення країни, що зазнала поразки, можна усунути за допомогою міжнародних правових *важелів, таких як апеляційний суд тощо.*

(Зауважимо, що необхідні умови — це не те саме, що описують за допомогою розпливчастого терміна «причини», це радше те, що ми звичайно називаємо «супутніми причинами». Як правило, говорячи про причини, ми *маємо на увазі цілу низку достатніх умов.*) Але, на *мою думку*, не слід сподіватись, що нам пощастить скласти подібний список необхідних умов війни. Війни розв'язували за найрізноманітніших умов. Війни — це не звичайне природне явище, як-от, приміром, грози. Немає підстав вважати, що, назвавши широке розмаїття явищ словом «війна», ми гарантуємо, що всі вони будуть «спричинені» в один і той самий спосіб.

Все це показує, що, здавалось би, неупереджений і безперечно науковий підхід дослідження «причин війни» насправді не лише упереджений, а й може стати на шляху до розумного розв'язання проблеми, тобто він, по суті, є псевдонауковим.

Чи далеко ми просунемося, якщо, замість того, щоб запроваджувати *закони та поліцію, станемо підходити до проблеми злочинності «науково»*, тобто намагаючись точно з'ясувати причини злочину? Я не хочу сказати, що ми не можемо часом відкривати важливі фактори, супутні злочину чи війні, і що в такий спосіб не можна відвернути значну шкоду, але все це вдасться зробити лише після того, як ми дістанемо контроль за злочинністю, тобто після того, як створимо поліцію. З іншого боку, вивчення *економічних, психологічних, спадкових, моральних* та *інших «причин»* злочинності і спроби усунути ці причини навряд чи приведуть нас до усвідомлення того, що поліція (котра не усуває причини) здатна контролювати злочинність. Окрім розпливчастості таких фраз, як «причина війни», увесь цей підхід — антинауковий. Це те саме, що наполягати на ненауковості носіння пальта в холодну погоду і твердити, що слід вивчити причини холодної *погоди* і *усунути* їх. Чи, *можливо, проголосити ненауковість змащування*, запропонувавши з'ясувати причини тертя й усунути їх. Цей останній приклад показує, як мені здається, абсурдність гадано наукової критики, бо, власне, як змащування зменшує «причини» тертя, так само міжнародна поліція (чи інший озброєний підрозділ такого роду) може зменшити *важливу «причину»* війни, тобто *сподівання «уникнути покарання»*.

[8] Я намагався показати це у моїй праці «Логіка наукового відкриття». Гадаю, систематичне поступове будівництво, відповідно з окресленою тут методологією, допоможе нам створити емпіричну соціальну технологію шляхом методу спроб і помилок. Лише в такий спосіб, на мою думку, можна розпочати створення емпіричної соціальної науки. Та обставина, що такої *суспільної науки й досі немає* і *що історичний метод неспроможний* наблизити нас до неї, — це один із найістотніших аргументів проти можливості широкомасштабної чи утопічної інженерії. Див. також мою працю «Убогість історицизму».

[9] Дуже схоже формулювання містить лекція Джона Каррузерса «Со-

ціалізм та радикалізм», видана окремою брошурою (*J. Carruthers.* Socialism and Radicalism, Hammersmith Socialist Society, London, 1894). Його заперечення проти поетапних реформ типові: «Кожен півзахід привносить притаманне йому зло, що в цілому перевищує те зло, проти якого цей захід спрямовано. Поки ми не вирішимо придбати собі новий одяг, слід бути готовими до того, що нам доведеться ходити в лахміттях, оскільки латання не поліпшить дрантя». (Слід зазначити, що під словом «радикалізм», яке Каррузерс виніс у заголовок своєї лекції, він розуміє поняття зовсім протилежне тому, яке в нього вкладаю я. Каррузерс обстоює безкомпромісну програму очищення полотна і нападає на «радикалізм», тобто на програму «прогресивних» реформ, яку захищають «радикальні ліберали». Таке вживання терміна «радикальний», звісно, більш звичне, ніж моє. Та все-таки, первісно цей термін означав «знайти коріння» — приміром, зла — чи «викорінення зла», і йому немає рівноцінної заміни.)

Цитати, наведені в наступному абзаці тексту («божественний зразок», який повинен відтворити митець-політик), взято з «Держави», 500 е-501 а. Див. також примітки 25 та 26 до розділу 8.

На мою думку, в Платоновій теорії «форм» є елементи якнайсуттєвіші для розуміння і для теорії мистецтва. Цей аспект платонізму розглядає Дж. Стюарт (див. *J. A. Stewart.* Plato's Doctrine of Ideas, 1909, pp. 128 ff. Однак я вважаю, що він робить занадто сильний наголос на об'єкті чистого споглядання (у протилежність до «взірця», який митець не лише бачить перед мисленим поглядом, а й намагається відтворити його на полотні).

[10] «Держава», 520 с. Про «царське мистецтво» див., зокрема, «Політик», а також прим. 57 (2) до розділу 8.

[11] Часто кажуть, що етика — це лише складова естетики, оскільки етичні проблеми є, зрештою, справою смаку. (Див., наприклад, *G. E. C. Catlin,* The Science and Methods of Politics, pp. 315 ff.) Я згоден з цим, якщо мають на увазі, що етичні проблеми не можна розв'язати раціональними методами науки. Але не слід забувати про наявну величезну різницю між моральними «проблемами смаку» та проблемами смаку в естетиці. Якщо мені не подобається роман, музичний твір чи, можливо, картина, мені немає потреби читати, слухати чи бачити їх. Естетичні проблеми (за винятком хіба що архітектури) мають переважно особистий характер, але етичні проблеми стосуються людей та їхнього життя. У цьому відношенні вони різняться у своїй основі.

[12] Щодо цієї та попередньої цитати див. «Держава», 500 d-501 а (курсив мій); див. також примітку 29 (наприкінці) до розділу 4 та примітки 25, 26, 37 та 38 (надто 25 та 38) до розділу 8.

Дві цитати в наступному абзаці взято з «Держави», 541 а та з «Політика», 293 с-е.

Цікаво (оскільки, по-моєму, характерне для істерії романтичного радикалізму з його *зухвальством* та претензіями на богоподібність), що обом цим фрагментам з «Держави» — про очищення полотна (500 d-e та наст.) і про спокуту (541 a) — передує посилання на богоподібність філософів; див. 500 c-d: «філософ... стає... божественним» та 540 c-d *(див. прим. 37 до розділу 8 та текст): «Держава за громадські кошти* спорудить їм пам'ятники і їм стануть складати треби як напівбогам... чи принаймні як людям, поміченим благодаттю та богоподібним».

Цікаво також (з тієї ж причини), що першому з цих двох уривків передує фрагмент (498 d-e та наст.; див. прим. 59 до розділу 8), в якому *Платон висловлює надію на те, що філософи у ролі правителів можуть* виявитися прийнятними навіть для «багатьох».

* Стосовно терміна «ліквідувати», можна процитувати такий сучасний сплеск радикалізму: «Хіба не очевидно, що якщо ми прагнемо соціалізму — справжнього і незмінного,— то всю фундаментальну опозицію треба *«ліквідувати» (тобто позбавити громадянських прав, а в разі необхід*ності ув'язнити)?» Це чудове риторичне питання надруковано на ст. 18 ще кращої брошури Дж. Коупа «Християни у класовій боротьбі» з передмовою єпископа Бредфордського (про історицизм цього памфлета див. прим. 3 до розділу 1). У своїй передмові єпископ викриває «нашу сучасну економічну *систему» як «аморальну та нехристиянську» і каже, що «коли цілком ясно,* що це — справа рук диявола... ніщо не звільнить слугу церкви від обов'язку знищити це». Ось чому він рекомендує цю брошуру як «зрозумілий і гострий аналіз».

Можна процитувати ще кілька речень з цієї брошури. «Дві партії здатні забезпечити часткову демократію, але цілковиту демократію може встановити лише одна партія...» (ст. 17). «Під час перехідного періоду... робітників... повинна вести та організовувати одна партія, що не припускає існування жодної іншої партії, що була б фундаментально опозиційною до неї...» (ст. 19). «Свобода в соціалістичній державі означає, що нікому не дозволено критикувати принцип суспільної власності, але кожного заохочують працювати заради ефективнішого втілення та роботи цього принципу... Відповідь на важливе питання про те, як знищити опозицію, залежить від тих методів, які використовує сама опозиція» (ст. 18).

Найцікавішим, певне, є такий аргумент (він також міститься на ст. 18), який заслуговує на те, щоб його прочитали уважно: «Чому у капіталістичній країні може бути соціалістична партія, а в соціалістичній країні не може бути капіталістичної? Відповісти на це питання просто: перша партія — це рух, що охоплює всі продуктивні сили переважної більшості і протистоїть нечисленній меншості, тоді як друга — це спроба меншості повернути собі владу та привілеї, поновивши експлуатацію більшості». Інакше кажучи, правляча «незначна меншість» може дозволити собі

бути терпимою, тоді як «переважна більшість» не може дозволити собі толерантність відносно «незначної меншості». Така проста відповідь є насправді «взірцем «чіткого та гострого аналізу», за словами єпископа Бредфордського. *

[13] Про цей процес див. також розділ 13, надто прим. 7 та відповідний текст.

[14] Очевидно, романтизм як у літературі, так й у філософії можна простежити від Платона. Добре відомо, що Руссо зазнав безпосереднього впливу Платона (див. прим. 1 до розділу 6). Руссо також знав Платонового «Політика» (див. «Суспільний договір», книжка II, розділ VII та книжка III, розділ VI), в якому оспівано стародавніх гірських пастухів. Втім, окрім цього безпосереднього впливу, ймовірно, що Платон непрямо навіяв Руссо любов до пасторального романтизму та простоти, оскільки на Руссо, безперечно, вплинуло італійське Відродження, що наново відкрило Платона і, зокрема, його натуралізм та мрії про досконале суспільство первісних пастухів (див. примітки 11 (3) та 32 до розділу 4 та прим. 1 до розділу 6). Цікаво, що Вольтер одразу помітив небезпеку романтичного обскурантизму Руссо. Захоплення Руссо так само не завадило Кантові помітити цю небезпеку, коли він зіткнувся з Гердеровими «Ідеями» (див. також прим. 56 до розділу 12 та текст).

ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 10

За епіграф до цього розділу взято цитату з «Бенкету», 193 d.

[1] Див. «Держава», 419 а та наст., 421 b, 465 с та наст., та 519 е; див. також розділ 6, надто параграфи II та IV.

[2] Я маю на увазі не лише середньовічні спроби зупинити розвиток суспільства — спроби, що грунтувалися на Платоновій теорії, згідно з якою правителі відповідальні за душі та духовне благополуччя підданих (і на багатьох практичних порадах, розроблених Платоном у «Державі» та «Законах»), але також і багато інших пізніших подій.

[3] Я спробував, іншими словами, застосувати, наскільки це можливо, метод, описаний у моїй праці «Логіка наукового відкриття».

[4] Див., зокрема, «Держава», 566 е; див. також прим. 63 до цього розділу.

[5] У моїй історії не повинно бути «негідників... Злочин нецікавий... Нас цікавить лише те, що чинять найкращі люди з добрими намірами». Я намагався, наскільки можливо, застосувати цей методологічний принцип до моєї інтерпретації Платона. (Формулювання принципу, процитоване у цій примітці, я взяв із вступного слова Дж. Б. Шоу до «Святої Іоанни»; див. перші речення розділу «Трагедія, а не мелодрама».)

[6] Про Геракліта див. розділ 2. Про Алкменову та Геродотову теорії

ізономії див. примітки 13, 14 та 17 до розділу 6. Про економічний егалітаризм Фалея Халкедонського див. Арістотелеву «Політику», 1267 b 22 та прим. 9 до розділу 3. Серед перших теоретиків політики ми, звісно, повинні назвати софістів Протагора, Антифонта, Гіппія, Алкідама, Лікофрона, а також Критія (див. Ділс [5], фр. 6, 30—38 та прим. 17 до розділу 8) і Старого олігарха (якщо це дві різні людини), а разом із ними і Демокріта.

Стосовно термінів «закрите суспільство» та «відкрите суспільство», а також їхнього використання у дещо схожому значенні Бергсоном див. «Примітку до Переднього слова». Моя характеристика закритого суспільства як магічного, а відкритого суспільства як раціонального та критичного, звісно, не дозволяє вживати ці терміни без ідеалізації суспільства, яке розглядається. Магічне ставлення в жодному разі не зникає з нашого життя, навіть у «найвідкритіших» з побудованих досі суспільств, і, гадаю, малоймовірно, що вони коли-небудь зникнуть зовсім. Попри це, мабуть, можна розробити певний придатний критерій переходу від закритого суспільства до відкритого. Перехід має місце, коли вперше усвідомлюють, що соціальні інституції створено людиною і коли їхню свідому зміну обговорюють у термінах їхньої придатності для реалізації людських цілей чи намірів. Або, виклавши те саме менш абстрактно, закрите суспільство зазнає розпаду, коли надприродний трепет, з яким сприймається суспільний порядок, поступається місцем активному втручанню в цей порядок і свідомому прагненню реалізувати особисті чи групові інтереси. Зрозуміло, що культурні контакти внаслідок розвитку цивілізації здатні породити такий розпад і, навіть більше, сприяти процесу зубожіння, тобто втраті землі правлячим класом.

Тут можна зауважити, що мені не дуже подобається говорити про «суспільний розпад» взагалі. Гадаю, що лише розпад закритого суспільства, як його описано тут, є цілком зрозумілим явищем, та взагалі термін «суспільний розпад», як на мене, свідчить лише про те, що спостерігачеві не подобається хід подій, які він описує. На мою думку, цей термін часто вживають неправильно. Втім, я визнаю, що член певного суспільства може відчувати, з підставами чи без підстав, що все «розвалюється». Безперечно, що для представників ancien régime чи російської знаті Французька чи Російська революції повинні були уявлятися цілковитим суспільним розпадом, але нові правителі сприймали все з протилежної точки зору.

Тойнбі (див. *A. Toynbee*. A Study of History, V, pp. 23—25, 338) описує «виникнення схизми у суспільному тілі» як ознаку того, що суспільство переживає розпад. Оскільки схизма, у вигляді класового роз'єднання, незаперечно мала місце у грецькому суспільстві задовго до Пелопоннеської війни, не зовсім зрозуміло, чому Тойнбі твердить, що саме ця війна (а не розпад племінного ладу) була симптомом розвалу еллінської цивілізації. (Див. також прим. 45 (2) до розділу 4 та прим. 8 до цього розділу.)

Деякі зауваження стосовно схожості між греками та маорі можна знайти у *J. Burnet*. Early Greek Philosophy [2], зокрема на сторінках 2 та 9.

[7] Я завдячую цією критикою органічної теорії держави, а також багатьма іншими цікавими пропозиціями Й. Попперу-Лінкою, котрий пише (*J. Popper-Lynkeus*. Die Allgemeine Nährpflicht, 1923, ст. 71 та наст.): «Чудовий Мененій Агріппа... переконав повсталий плебс повернутися» (до Риму), «сказавши, що вони подібні до частин тіла, що повстали проти шлунка... Чому ж ніхто з них не сказав: «Твоя правда, Агріппа! Якщо має бути шлунок, то віднині ми, плебс, хочемо бути цим шлунком, а ви... можете взяти собі роль частин тіла!»» (Щодо цього порівняння див. Т. Лівій. «Історія від заснування Риму...», II, 32 та Шекспір. «Коріолан», дія I, сцена I.) Певно, цікаво зауважити, що навіть сучасні і, здавалося б, прогресивні рухи, як-от «Mass-Observation», пропагують органічну теорію суспільства (зокрема, на обкладинці їхньої брошури First Year's Work, 1937 — 1938). Див. також прим. 31 до розділу 5.

З іншого боку, слід визнати, що племінне «закрите суспільство» має в певному розумінні «органічний» характер саме через відсутність у ньому соціального напруження. Та обставина, що таке суспільство може засновуватися на рабстві (як це було у випадку стародавніх греків), сама по собі не створює соціального напруження, оскільки подеколи рабів вважали такою ж складовою суспільства, як і худобу. Сподівання рабів та їхні проблеми не обов'язково створювали обставину, що відчувалася б правителями як внутрішня проблема суспільства. Втім, *зростання населення* насправді створює таку проблему. У Спарті, що не засновувала колоній, воно призвело насамперед до підкорення сусідніх племен з метою заволодіння їхньою територією, а згодом до свідомих намагань затримати хоч які зміни через засоби, серед яких був контроль за зростанням населення шляхом запровадження інфантициду, контролю за народжуваністю та гомосексуалізму. Платон все це чудово розумів, оскільки завжди наголошував (можливо, під впливом Гіпподама) на необхідності сталої чисельності громадян і рекомендував, у «Законах», колонізацію та контроль за народжуваністю, а раніше — і гомосексуалізм (пояснюючи його так само, як Арістотель робить це у «Політиці», 1272 а 23) як засіб для підтримання сталості населення (див. «Закони», 740 d-741 а та 838 е). (Щодо Платонової рекомендації запровадити інфантицид у «Державі» та схожих проблем див., зокрема, прим. 34 до розділу 4 і далі, примітки 22 та 63 до розділу 10 і прим. 39 (3) до розділу 5.)

Звісно, всю цю практику не можна цілком пояснити з точки зору логіки. Зокрема, дорійська гомосексуальність тісно пов'язана з практикою війни і з намаганнями повернути в життя військової орди емоційне задоволення, що було в головному зруйноване розвалом племінного ладу; див., зокрема, фрагмент з «Бенкету», 178 е, де Платон оспівує «військо, що

складається із закоханих». Втім, у «Законах», 636 b та наст., 836 b-є Платон засуджує гомосексуалізм (див., проте, 838 е).

[8] На мою думку, те, що я називаю «напруженістю цивілізації», подібне до явища, яке Фройд мав на увазі під час написання праці «Незадоволення в культурі» (1930). А. Тойнбі говорить про «почуття пасивності» (*A. Toynbee*. A Study of History, V, pp. 412 ff.), але обмежує його «епохами розпаду», тоді як я знаходжу соціальне напруження цілком чітко вираженим у Геракліта (фактично, його сліди можна виявити в Гесіода) — задовго до того часу, коли, згідно з Тойнбі, «еллінське суспільство» в його розумінні починає «розпадатися». Е. Маєр говорить про зникнення «статусу народження, що визначав місце в житті кожної людини, її громадянські права та обов'язки, а також упевненість у можливості заробити собі на життя» (*E. Meyer*. Geschichte d. Altertums, III, s. 542). Тут ми бачимо вдалий опис напруженості, що мала місце у грецькому суспільстві V ст. до н.е.

[9] Іншою професією такого роду, що веде до відносної інтелектуальної незалежності, була професія мандрівного співця. Я маю тут на увазі головно прогресивіста Ксенофана; див. абзац про «протагореїзм» у прим.7 до розділу 5. (Можна навести також приклад Гомера.) Зрозуміло, що така професія була доступною для зовсім небагатьох.

Вийшло так, що в мене немає жодної особистої зацікавленості в комерції чи людях з комерційним складом розуму. Втім, я вважаю вплив комерційної ініціативи досить істотним. Мабуть, не випадково, що найстародавніша з відомих нам цивілізацій, а саме шумерська, була, як ми знаємо, торговою цивілізацією з чіткими демократичними рисами і що мистецтво письма та арифметики, а також зародження науки були тісно пов'язані з комерційним життям. (Див. також текст до прим. 24 до цього розділу.)

[10] Фукідід, І, 93 (я переважно дотримуюсь перекладу, виконаного Джоветом). Стосовно Фукідідових симпатій див. прим. 15 (1) до цього розділу.

[11] Цю та наст. цитати див. там же, І, 107. Фукідідову історію про зрадників-олігархів майже неможливо впізнати в Маєровому вибачливому варіанті (*E. Meyer*. Gesch. d. Altertums, III, s. 594), попри той факт, що в нього не було вірогідніших джерел. Її спотворено до невпізнання. (Про Маєрову упередженість див. прим. 15 (2) до цього розділу.) Про схожу зраду (479 року до н. е. напередодні битви при Платеї) див. Плутарх. «Аристід», 13.

[12] Фукідід, III, 82—84. Таке завершення фрагмента характеризує елемент індивідуалізму та гуманізму, притаманний Фукідіду, члену Великого покоління (див. далі та прим. 27 цього розділу) і, як згадувалося раніше, людині поміркованих поглядів: «Коли люди вдаються до помсти, вони не думають про майбутнє і, не вагаючись, нехтують тими загальнолюдськими законами, на які повинен покладати надії на порятунок кожен індивід у разі якого-небудь лиха; і забувають, що може настати година, коли вони

марно волатимуть про законність». Стосовно дальшого аналізу Фукідідових симпатій див. прим. 15 (1) до цього розділу.

[13] Арістотель. «Політика», VIII, (V), 9, 10—11; 1310 а. Арістотель не згоден з такою відвертою ворожістю. Він гадає, що мудріше було б, якби «справжні олігархи опікувалися інтересами народу», і хоче дати їм гарну пораду: «Слід було б обрати, чи принаймні вдати, що обираєш, протилежну лінію поведінки, доповнивши свою клятву обіцянкою: я не ображатиму простих людей».

[14] Фукідід, II, 9.

[15] Див. *E. Meyer*. Geschichte des Altertums, IV, 1915, s. 368.

(1) Щоб судити про Фукідідову гадану безсторонність чи радше про його несвідомі симпатії, слід порівняти його трактування украй важливої битви при Платеї, що ознаменувала початок першої частини Пелопоннеської війни (Маєр, слідом за Лісієм, називає цю частину «Архідамовою війною»; див. *E. Meyer*. Geschichte des Altertums, IV, s. 307, V, s. VII) з його ж трактуванням Мелійської битви — перших агресивних дій Афін у другій частині війни (війни Алківіада). Архідамова війна розпочалася з нападу на демократичну Платею — блискавичного нападу, який без оголошення війни вчинили Фіви, союзники тоталітарної Спарти, друзі яких за стінами Платеї, олігархічна п'ята колона, вночі відчинили ворогові браму міста. Попри всю важливість цього епізоду, з якого власне безпосередньо й розпочалася війна, Фукідід приділяє йому порівняно мало уваги (II, 1—7). Він не згадує про моральний аспект, окрім фрази про те, що «захоплення Платеї було, звісно, грубим порушенням перемир'я, що тривало тридцять років». Проте він засуджує (II, 5) демократів Платеї за жорстоке поводження із загарбниками і навіть висловлює сумнів, чи не порушили вони присяги. Такий спосіб подачі відомостей разюче відрізняється від знаменитого і детального, хоча належно вигаданого, Мелійського діалогу (Фукідід, V, 85—113), в якому Фукідід намагається затаврувати Афінський імперіалізм. Попри приголомшливі наслідки Мелійської баталії (за що, певно, несе відповідальність Алківіад; див. Плутарх. «Алківіад», 16), афіняни не напали без попередження і намагалися розв'язати суперечку шляхом переговорів, перш ніж вживати силу.

Про Фукідідову позицію може також свідчити вихваляння ним (VIII, 68) ватажка олігархічної партії оратора Антифонта (котрого Платон згадує в «Менексені», 263 а як Сократового вчителя; див. закінчення прим. 19 до розділу 6).

(2) Е. Маєр — один із найбільших сучасних авторитетів з цього історичного періоду. Але, щоб оцінити його точку зору, слід прочитати такі глузливі репліки про демократичні уряди (схожих цитат можна навести дуже багато): «Значно важливішим» (важливішим, ніж озброюватись) «для них було продовжувати захопливу гру партійних чвар і гарантувати

необмежену свободу, яку кожен розуміє відповідно до своїх особистих інтересів» (V, 61). Та чи йдеться, хотів би я запитати, лише про «розуміння відповідно до своїх особистих інтересів», коли Маєр пише: «Ця чудова свобода демократії та її вожді ясно показали свою неспроможність» (V, 69). Про афінських демократичних ватажків, котрі 403 р. до н.е. відмовилися підкоритися Спарті (і чию відмову згодом виправдав успіх — хоча таке виправдання і зайве), Маєр каже: «Деякі з цих вождів, певне, були щирими фанатиками... вони, мабуть, були до такої міри неспроможними до хоч якогось тверезого судження, що й насправді вірили» (в те, що вони говорили, а саме): «що Афіни ніколи не повинні капітулювати» (там же, IV, 659). Маєр суворо засуджує інших істориків за їхню упередженість. (Див., приміром, примітки, там же, V, ст. 89, де він захищає старшого тирана Діонісія від начебто упереджених нападок, а також наприкінці ст. 113 і на початку ст. 114, де він обурюється окремими істориками, що безтямно повторюють обвинувачення на адресу Діонісія.) Отож, він називає Гроута «англійським ватажком радикалів», а його працю «не історією, а апологією Афін» і гордо протиставляє себе таким людям: «Навряд чи можна заперечити, що ми стали безсторонніший у питаннях політики і що в такий спосіб ми досягли правильнішого і більш вичерпного історичного судження» (всі цитати, там же, III, 239).

За Маєровою точкою зору стоїть Гегель. Це пояснює все (як, сподіваюсь, читачі зрозуміють, прочитавши розділ 12). Маєрове гегельянство стає очевидним з такого зауваження, що є несвідомим, але майже дослівним запозиченням з Гегеля. У тій самій праці, III, 256, Маєр говорить про «плоскі та моралізаторські оцінки, що підходять до видатних політичних заходів з мірилом громадянської моралі» (Гегель говорить про «літанію особистих чеснот»), «ігноруючи глибші, по-справжньому моральні фактори держави та історичної відповідальності». (Це точно відповідає уривкам з Гегеля, цитованим у розділі 12; див. прим. до розділу 12.) Я хочу скористатися цією нагодою, щоб ще раз пояснити, що я не претендую на безсторонність моїх історичних оцінок. Звісно, я роблю все можливе, щоб з'ясувати відповідні факти. Але я свідомий того, що мої оцінки (як і будь-чиї) повинні цілковито залежати від моєї точки зору. Я визнаю це, хоч я і зовсім певний своєї точки зору, тобто вірю у правильність моїх оцінок.

[16] Див. *E. Meyer*, op. cit., IV, s. 367.

[17] Див. *E. Meyer*, op. cit., IV, s. 464.

[18] Утім, я не повинен забувати, що, як свідчать скарги реакціонерів, рабство в Афінах перебувало на межі розпаду. Див. свідоцтва, згадані у примітках 17, 18 та 29 до розділу 4, і ще примітки 13 до розділу 5, 48 до розділу 8 та 27—37 до цього розділу.

[19] Див. *E. Meyer*, op. cit., IV, s. 659.

Маєр так коментує цей крок афінських демократів: «Тепер, коли було

вже запізно, вони зробили крок до політичного устрою, що згодом допоміг Риму... закласти основи своєї величі». Іншими словами, замість того, щоб визнати за Афінами заслуги у конституційному винаході першорядного значення, він докоряє їм, приписуючи всю заслугу Римові, консерватизм якого був Маєру більше до смаку.

Інцидент у римській історії, на який натякає Маєр, — це спілка чи федерація з Габією. Але безпосередньо перед цим, на тій самій сторінці, на якій Маєр описує цю федерацію (V, 135), ми читаємо також: «Усі ці міста, об'єднавшись із Римом, припинили існувати... навіть не здобувши політичної організації на кшталт аттічних «демів». Трохи далі (V, 147) Маєр знову посилається на Габію, і знову протиставляє Рим, з його благородною «широтою поглядів», Афінам, але на звороті тієї ж сторінки Маєр майже схвально повідомляє про римське мародерство і цілковите зруйнування Веї, що ознаменувало кінець цивілізації етрусків.

Певне, найганебнішим з усіх цих римських руйнувань було знищення Карфагена. Воно відбулося тоді, коли Карфаген не становив уже загрози для Риму, і позбавило Рим, і нас з вами, того украй цінного внеску, що його міг зробити Карфаген у скарбницю цивілізації. Я згадаю лише про величезний скарб географічних відомостей, що загинули разом із містом. (Історія загибелі Карфагена не схожа на історію падіння Афін 404 року до н.е., що обговорюється далі в цьому розділі; див. прим. 48. Олігархи Карфагена віддали перевагу загибелі свого міста перед перемогою демократії.)

Згодом, під впливом стоїцизму, що побічно був виведений з філософії Антисфена, Рим почав розвивати вельми ліберальні та гуманістичні погляди. Свого апогея цей розвиток сягнув упродовж кількох століть миру після епохи Августа (див., приміром, працю А. Тойнбі «Дослідження історії», V, ст. ст. 343—346) за англійським виданням)), але саме в ньому окремі романтично настроєні історики вбачають початок занепаду Риму.

Звісно, було б романтично і наївно вірити, як багато хто вірить досі, що причиною цього занепаду послужили тривалий мир, демократизація, вищість молодих варварських народів тощо, а коротше, переїдання. (Див. прим. 45 (3) до розділу 4.) Спустошлива дія жорстоких епідемій (див. *H. Zinsser*. Rats, Lice, and History, 1937, pp. 131 ff.) та неконтрольоване і прогресуюче виснаження грунту, а разом з ним і розвал сільськогосподарської основи римської економічної системи (див. *V. G. Simkhovich*. «Hay and History» and «Rome's Fall Reconsidered» in Towards the Understanding of Jesus, 1927), очевидно, були серед головних причин занепаду Риму. Див. також *W. Hegemann*. Entlarvte Geschichte, 1934.

[20] Фукідід, VII, 28; див. Meyer, op. cit., IV, s. 535. Важливе зауваження про те, що афіняни «сподівалися отримати від цього більший прибуток», дозволяє нам зафіксувати приблизну верхню межу пропорції між попередньо встановленим податком та обсягом торгівлі.

[21] Це алюзія на похмурий каламбур, який я прочитав у П. Мілфорда: «Плутократія ліпша за лутократію». *

[22] Платон. «Держава», 423 b. Про проблему підтримання сталості населення див. прим. 7 до цього розділу.

[23] Див. *E. Meyer*. Geschichte des Altertums, IV, s. 577.

[24] Там же, V, 27. Див. також прим. 9 до цього розділу та текст до прим. 30 до розділу 4 *. Щодо цитати із «Законів» див. уривок 742 а-с. Тут Платон детально розвиває спартанське ставлення до цієї проблеми. Він встановлює «закон, який забороняє приватним особам володіти золотом та сріблом... Нашим громадянам буде дозволено користуватися монетами як законним платіжним засобом всередині держави, але за її межами вони не матимуть жодної цінності... Для оплати військових походів чи офіційних візитів за кордон, таких як посольств чи інших необхідних місій... треба щоб держава мала запас еллінських (золотих) монет. А якщо приватна особа змушена буде вирушити за кордон, то вона може поїхати, за умови отримання належного дозволу від магістрату. А якщо в такої особи, після повернення, залишаться якісь іноземні гроші, то вона повинна здати їх державі й одержати відповідну кількість місцевих грошей. Якщо виявиться, що хтось залишив їх собі, то гроші слід відібрати, а того, хто ввіз ці гроші, а також тих, хто знав про цей злочин і не повідомив про нього, слід проклясти і виставити на загальний осуд, а на додаток оштрафувати на суму, не меншу за кількість ввезених грошей». Читаючи цей уривок, хочеться запитати, чи не помиляються ті, хто називає Платона реакціонером, котрий копіював закони тоталітарного міста-держави Спарти? Адже тут він більш ніж на дві тисячі років випереджує принципи та практику, що майже всіма прогресивними демократичними урядами Західної Європи приймається як розумна політика (ці уряди, подібно до Платона, сподіваються, що якісь інші уряди будуть піклуватися про «загальноеллінські золоті гроші»).

Наступний уривок («Закони», 950 d) має, проте, менше спільного з політикою ліберальних західних кіл. «Насамперед, тому, хто молодший сорока років, не буде дозволено мандрувати хоч би куди за кордон. Подруге, нікому не дозволяється подорожувати приватно: лише за державною потребою дозвіл може бути видано вісникам, послам та окремим місіям... *Повернувшись додому, ці люди розкажуть молодим, що політичні інституції інших держав поступаються їхнім»*.

Подібні закони запроваджуються для прийому іноземців. Бо «спілкування між державами неминуче призводить до змішування характерів... і запо-

* Лутократія — від англійського «Looter» — грабіжник (*примітка перекладача*).

значення нових звичаїв. А це завдало б величезної шкоди людям, що живуть за... правильними законами» (949 е-950 а). *

[25] Це визнає Маєр (op. cit., IV, 433), котрий у дуже цікавому фрагменті говорить про дві партії: «кожна з них заявляє, що захищає «батьківську державу»..., і що опонент заражений сучасним духом корисливості та революційного насильства. Насправді, заражені обидві... Традиційні звичаї та релігія глибше коріняться в демократичній партії; її аристократичні супротивники, що боролися під прапором поновлення старих часів... цілком осучаснилися». Див. також там же, V, 4 та наст., 14, та наст. прим.

[26] З Арістотелевої «Афінської конституції», розділ 34 § 3, ми довідуємося, що Тридцять тиранів попервах проповідували те, що, на думку Арістотеля, було «поміркованою» програмою, а саме — програму «батьківської держави». Стосовно Критієвих нігілізму та поміркованості див. його теорію релігії, що розглядається у розділі 8 (див., зокрема, прим. 17 до розділу 8) та прим. 48 до цього розділу.

[27] Дуже цікаво порівняти Софоклове ставлення до нової віри з поглядами Евріпіда. Софокл скаржиться (див. *E. Meyer*, op. cit., IV, 111): «Несправедливо, що... низькородні повинні процвітати, тоді як хоробрі та благородні нещасливі». Евріпід відповідає (разом з Антифонтом; див. прим. 13 до розділу 5), що різниця між благородними та низькородними (надто рабами) суто словесна: «Раб має соромитися лише свого імені». Про гуманістичний елемент у Фукідіда див. цитату у прим. 12 до цього розділу. Стосовно питання, наскільки Велике покоління було пов'язане з космополітичними тенденціями, див. свідоцтва, наведені у прим. 48 до розділу 8,— зокрема, вороже настроєних свідків, тобто Старого олігарха, Платона та Арістотеля.

[28] «Місологи» — ті, хто ненавидить раціональні міркування — порівнюються Сократом з «мізантропами», чи людиноненависниками; див. «Федон», 89 с. Для контрасту пор. з Платоновим мізантропічним зауваженням у «Державі», 496 c-d (див. примітки 57 та 58 до розділу 8.)

[29] Цитати в цьому абзаці запозичено з фрагментів Демокріта, наведених у *Diels*. Vorsokratiker [5], фрагм. 41, 179, 34, 261, 62, 55, 251, 247 (Дільс і Тарн піддали сумніву справжність останнього фрагмента; див. примітку 48 до розділу 8) та 118.

[30] Див. текст до прим. 16 до розділу 6.

[31] Див. Фукідід, II, 37—41. Див. також зауваження у прим. 16 до розділу 6.

[32] Див. *T. Gomperz*. Greek Thinkers, Book V, ch. 13, 3 (Germ. ed., II, p. 407).

[33] Геродотова праця з її продемократичною спрямованістю (див., наприклад, III, 80) побачила світ через рік чи два після Періклової промови (див. *E. Meyer*. Gesch. d. Altertums, IV, s. 369).

[34] На це вказував, приміром, Т. Гомперц (*T. Gomperz*. Greek Thinkers, V, 13, 2, Germ. ed., II, pp. 406 ff.). Він загострює увагу на таких уривках з «Держави»: *557* d та 561 c та наст. Подібність між цими двома уривками, безперечно, зумисна. Див. також Адамове видання «Держави», том II, ст. *235*, примітка до *557* d *26*. Див. також «Закони», *699* d-e та наст., і 704 d-707 d. Про подібні спостереження стосовно Геродота, III, 80, див. прим. 17 до розділу 6.

[35] Дехто вважає «Менексен» підробкою, але, на мою думку, в таких твердженнях проявляється лише пратнення ідеалізувати Платона. За справжність «Менексена» ручається Арістотель, котрий цитує з нього зауваження, що, за його словами, належить «Сократові у надгробному діалозі» («Риторика», 1, 9, 30-1367 b 8; та III, 14, 11-1415 b 30). Див., зокрема, також закінчення прим. 19 до розділу 6, а також прим. 48 до розділу 8 і примітки 15 (1) та 61 до цього розділу.

[36] «Афінська політія» Старого олигарха (чи Псевдо-Ксенофонта) була опублікована 424 року до н. е. (згідно з І. Кірхгофом, якого цитує Гомперц у Greek Thinkers, Germ. ed., I, p. 477). Щодо приписування авторства цієї праці Критію, див. *J. E. Sandys*. Aristotle's Constitution of Athens, Introduction IX, зокрема, прим. 3. Див. також примітки 18 та 48 до цього розділу. Вплив «Афінської політії» на Фукідіда, гадаю, помітний в уривку, процитованому в примітках 10 та 11 до цього розділу. Про вплив цього памфлета на Платона див., зокрема, прим. *59* до розділу 8 та «Закони», 704 a-707 d. (Див. Арістотель. «Політика», 1326 b-1327 a; Цицерон. «Про республіку», II, 3 та 4.)

[37] Я маю на увазі книгу М. Рейдера (*M. M. Rader*. No Compromise — The Conflict between Two Worlds, 1939), яка містить блискучу критику ідеології фашизму.

Пор. прим. 28 до даного розділу з наведеною далі в цьому параграфі алюзією на Сократове застереження проти мізантропії та місології.

[38]* (1) Про теорію, згідно з якою те, що можна назвати «винаходом критичної думки», полягає у заснуванні нової традиції — традиції критичного обговорення традиційних міфів та теорій — див. мою працю «До раціональної теорії традиції» (*K. Popper*. Towards a Rational Theory of Tradition, The Rationalist Annual, 1949), що ввійшла до книжки «Припущення та спростування». (Лише така нова традиція може пояснити той факт, що в іонійській школі три перші покоління філософів створили три різні філософські вчення.) *

(2) Школи (надто університети) і дотепер зберегли окремі риси трибалізму. Втім, нам на думку повинні спадати не емблеми чи шкільна солідарність з усіма її соціальними наслідками кастовості тощо, але водночас і патріархальний та авторитарний характер багатьох шкіл. Не випадково, що Платон, коли йому не вдалося відродити племінний дух, натомість

заснував школу, не випадково також і те, що школи так часто виявляються фортецями реакції, а шкільні вчителі — диктаторами у кишеньковому виданні.

Для ілюстрації трибалістичного характеру цих стародавніх шкіл я наведу тут перелік деяких табу піфагорейців. (Цей перелік узято з *І. Burnet*. Early Greek Philosophy [2], р. 106, котрий сам запозичив його в Дільса; див. *Diels*. Vorsokratiker [5], vol. I, s. 97, втім, див. також Аристоксенове свідоцтво там же, на ст. 101.) Бернет говорить про «справжні табу вельми примітивного типу»: Утримуватись від бобів.— Не піднімати те, що впало.— Не торкатись білого півня.— Не розламувати хліб.—Через ярмо не переступати.— Не ворушити вогонь залізом.— Не кусати від цілої хлібини.— Не збирати вінків.— Не сидіти на хлібній мірі.— Не їсти серце.— Не ходити по битих шляхах.— Не пускати ластівок під стріху.— Коли горщик знімають з вогню, не залишати на золі відбитка, а стерти його.— Не дивитись у люстро при лампі.— Уставши з постелі, згорнути її та розправити те місце, де спали.

[39] Цікавою паралеллю до цього розвитку є зруйнування трибалізму під час перського завоювання. Соціальна революція призвела, як зазначає Маєр (op. cit., vol. III, 167 ff.), до появи чисельних пророцьких, або за нашою термінологією, історицистських релігій приреченості, виродження та спасіння, і серед них — релігії «обраного народу» — євреїв (див. розділ 1).

Для декотрих з цих релігій характерне вчення, згідно з яким сотворіння світу ще не завершено, воно триває досі. Таку точку зору слід порівняти з ранньогрецькими уявленнями про світ, як про споруду, а також із тим, як Геракліт розбив ці уявлення, про що мова йшла в розділі 3 (див. прим. 1 до розділу 2). Тут можна згадати, що навіть Анаксимандр почувався незатишно у зв'язку з цією спорудою. Наголошення ним на безмежності, неясності чи невизначеності характеру будівельного матеріалу могло свідчити про почуття того, що у цієї споруди може не бути чіткого каркасу, що вона може бути плинною (див. наст. прим.).

Розвиток діонісійської та орфічної містерії у Греції, певно, залежить від релігійного розвитку на Сході (див. Геродот, II, 81). Піфагореїзм, як відомо, мав багато спільного з ученням орфіків, зокрема, у частині теорії душі (див. також прим. 44 до цього розділу). Але в протилежність до орфічного вчення, що представляло «пролетарський» варіант цього руху, піфагореїзм мав визначено «аристократичне» забарвлення. Маєр (op. cit., III, р. 428, § 246), певно, правий, характеризуючи зародження філософії як раціональну протидію на рух містерій. Див. Гераклітове ставлення до цих проблем (фрагм. 5, 14, 15 та 40, 129 в Д [5]; 124—129 та 16—17 за виданням Байвотера). Він ненавидів містерії, а також Піфагора. Піфагореєць Платон зневажав містерії. («Держава», 364 е та наст.; див. однак

Адамів Додаток IV до книжки IX «Держави», том II, ст. 378 та наст. його видання.)

[40] Про Анаксимандра (див. попередню примітку), див. Д [5], фрагм. 9: «Цей початок всього... є невизначеною (чи безмежною) природою; з яких *початків речі народилися, у ті самі йдуть після загибелі через фатальну* заборгованість, бо сплачують вони одне одному заборгованість за образи (чи несправедливість) у відповідний відтинок часу». Т. Гомперц запропонував інтерпретацію, згідно з якою Анаксимандр вважав індивідуальне *несправедливістю (Greek Thinkers, Germ. ed., vol. I, p. 46, зверніть увагу на* схожість з Платоновою теорією справедливості), проте цю інтерпретацію піддали нещадній критиці.

[41] Парменід був першим, хто шукав порятунку від цієї напруженості *шляхом тлумачення своєї мрії про затриманий світ як відкриття справ*жньої реальності, а плинного світу, в якому він жив, як ілюзії. «Справжнє буття неподільне. Воно завжди є одним цілим, що ніколи не порушує спокою. Воно ніколи не розпадається, а отже, йому немає потреби знову об'єднуватись». *(Д [5], фрагм. 4.) Про Парменіда див. також прим 22 до* розділу 3 та текст.

[42] Див. прим. 9 до цього розділу (і прим. 7 до розділу 5).

[43] Див. *E. Meyer*. Geschichte des Altertums, III, s. 443; IV, s. 120 f.

[44] *I. Burnet*. The Socratic Doctrine of the Soul, Proceedings of the British Academy, VIII, 1915—1916, pp. 235 ff.

Я тим паче хочу наголосити на цій частковій домовленості, що не можу погодитись із більшістю інших Бернетових теорій, надто з тими, що *стосуються порівняння Сократа з Платоном. Зокрема, його думка про те,* що з них двох Сократ був більшим реакціонером (Greek Philosophy, I, p. 210), здається мені зовсім необгрунтованою. Див. прим. 56 до цього розділу.

Щодо *Сократової доктрини душі, то, думаю, Бернет має рацію, наполя*гаючи на тому, що автором прислів'я «піклуйтесь про свої душі» був Сократ, оскільки в цьому прислів'ї виражені Сократові моральні наміри. Втім, я вважаю, зовсім неймовірним, щоб Сократ дотримувався хоч якоїсь метафізичної теорії душі. Теорії, викладені у «Федоні», «Державі» тощо, безперечно, позначені впливом піфагореїзму. (Про орфічно-піфагорейську теорію, згідно з якою тіло — це домовина душі, див. Адамів Додаток IV до книжки IX «Держави»; див. також прим. 39 до цього розділу.) *З огляду на недвозначну Сократову заяву в «Апології», 19 с, що «він не* має нічого спільного з такими речами» (тобто з міркуваннями про природу; див. прим. 56 (5) до цього розділу), я абсолютно не згоден з Бернетом у тому, що Сократ був піфагорейцем, а також у тому, що він підтримував *хоч якусь визначену метафізичну доктрину «природи» душі.*

На мою думку, Сократове прислів'я «піклуйтесь про свої душі» є вира-

женням його морального (та інтелектуального) індивідуалізму. Індивідуалістична теорія моральної самодостатності благочестивої людини — одна з небагатьох Сократових теорій, справжність якої підтверджено. (Див. свідоцтво, згадане у прим. 25 до розділу 5, та прим. 36 до розділу 6.) Але ця теорія якнайтісніше пов'язана з думкою, яку виражає речення «піклуйтесь про свої душі». Наголошуючи на самодостатності, Сократ хотів сказати: вони можуть зруйнувати твоє тіло, але вони не в стані зруйнувати твою моральну цілісність. Якщо ти піклуєшся про останню, вони не зможуть завдати тобі серйозної шкоди.

Очевидно, Платон, познайомившись із піфагорейською метафізичною теорією душі, відчув, що Сократова моральна позиція потребувала метафізичного підґрунтя і, надто, теорії безсмертя душі. Отож, замість «вони не в стані зруйнувати твою моральну цілісність», Платон підставляє ідею незруйнованості душі. (Див. також прим. 9 та наст. до розділу 7.)

Проти моєї інтерпретації можуть заперечити як метафізики, так і позитивісти на тій підставі, що моральна та неметафізична ідея душі, подібна до тієї, що я приписую Сократові, неможлива, оскільки будь-яка розмова про душу є метафізичною. Я не думаю, що в мене багато шансів переконати метафізиків-платоніків, але я спробую довести позитивістам (чи матеріалістам і т.і.), що вони також вірять у «душу» в розумінні дуже подібному до того, яке я приписую Сократу, і що більшість із них поціновують цю душу вище, ніж тіло.

Насамперед навіть позитивісти визнають, що можна провести цілком емпіричне й «виразне», хоча й дещо неточне, розмежування між «фізичними» та «психічними» недугами. На ділі, таке розмежування має істотне практичне значення для організації лікарень тощо. (Цілком можливо, що колись його перевищить якесь більш точне розрізнення, втім, це вже інше питання.) Більшість із нас, навіть позитивісти, якби мали можливість обирати, віддали б перевагу помірному фізичному недугу перед помірною формою божевілля. Навіть позитивісти, певно, віддали б перевагу тривалій і, зрештою, невиліковній хворобі тіла (за умови, що вони не зазнаватимуть занадто сильного болю) перед так само тривалим і невиліковним безумством, а, можливо, і перед виліковним божевіллям, обмеженим у часі. Я вважаю, що в такий спосіб ми можемо, не вживаючи метафізичних термінів, говорити, що піклуємося про свої «душі» більше, ніж про тіла. (Див. у «Федоні», 82 d, про тих, хто «піклується про свої душі і не є слугою власного тіла»; див. також «Апологію Сократа», 29 d-30 b.) Такі міркування були б зовсім незалежними від будь-якої теорії «душі», і навіть якщо твердити, що, зрештою, душа — це частина тіла, а всяке божевілля є лише проявом фізичного недуга, наші висновки не вдасться спростувати. (У такому випадку можна сказати: вони поціновують свій мозок вище, ніж інші частини тіла.)

Далі можна перейти до подібних міркувань з приводу ідеї «душі», яка є ще ближчою до сократівської ідеї. Багато хто з нас готові зазнати істотних фізичних випробувань заради суто інтелектуальних цілей. Ми, приміром, готові страждати заради поступу наукового знання, а також заради свого дальшого інтелектуального розвитку, тобто заради здобуття «мудрості». (Про Сократів інтелектуалізм див., наприклад, «Критон», 44 е та 47 b.) Подібне можна сказати про сприяння моральним цілям, як-от, егалітарній справедливості, миру тощо. (Див. «Критон», 47 е-48 а, де Сократ пояснює, що під «душею» він має на увазі ту нашу частину, яку «справедливість поліпшує, а несправедливість розбещує».) А багато хто з нас разом із Сократом сказав би, що для нас інтелектуальні, моральні та інші подібні цілі важливіші за здоров'я, хоча нам і подобається бути здоровими. І багато можуть навіть погодитись із Сократом, що саме можливість обрати таку позицію сповнює нас гордістю за те, що ми люди, а не тварини.

На мою думку, про все це можна говорити зовсім не посилаючись на метафізичну теорію «природи душі». І я не бачу жодних підстав, чому ми повинні приписувати таку теорію Сократу, попри його ясне твердження, що він ніколи не вдавався до міркувань такого сорту.

[45] У «Горгії», що, на мою думку, є почасти сократівським (хоча помічені Гомперцом піфагорейські елементи, думається, доводять, що цей діалог має переважно платонівський характер; див. прим. 56 до цього розділу) Платон вкладає у Сократові вуста нападки на «порти, корабельні та мури» Афін, а також на податі чи мита, які Афіни наклали на своїх союзників. Ці нападки, у такому вигляді, безперечно, належать Платону, і це, певно, пояснює, чому вони так подібні до нападок олігархів. Але я не виключаю, що Сократ міг висловлювати схожі зауваження, прагнучи наголосити на речах, що, на його думку, мали велике значення. Втім, я вірю, що він почував би відразу до самої лише думки про можливість обернення його моральної критики на зрадницьку олігархічну пропаганду проти відкритого суспільства і, надто, проти представника цього суспільства — Афін. (Щодо питання про Сократову лояльність, див., зокрема, прим. 53 до цього розділу та текст.)

[46] *Типові персонажі Платонових діалогів — Каллікл та Фрасимах.* Їхніми найближчими історичними прототипами, певне, були Ферамен та Критій, а також Алківіад, про чий характер та вчинки украй важко судити.

[47] Наведені далі міркування мають дуже умоглядний характер і не стосуються моїх аргументів.

Я вважаю цілком імовірним, що основою для «Першого Алківіада» послужило навернення Платона Сократом, тобто, що в цьому діалозі Платон сховався під маскою Алківіада. Гадаю, в нього були серйозні підстави розповісти історію свого навернення до сократівської віри, адже

Сократ, коли на нього поклали відповідальність за злочини Алківіада, Критія та Харміда (див. далі), захищаючи себе перед судом, послався на Платона як на живий приклад та свідка його справжнього виховного впливу. Зовсім не виключено, що Платон, з його пристрастю до літературних свідчень, почував себе зобов'язаним розповісти історію своїх взаємин із Сократом, історію, яку він не міг розказати перед судом (див. *Taylor*. Socrates, прим. 1 до ст. 105). Використовуючи Алківіадове ім'я та пов'язані з ним особливі обставини (наприклад, його амбіційні політичні мрії, що, цілком імовірно, були подібними до тих, які плекав Платон перед наверненням), він міг досягти своєї апологетичної мети (див. текст до приміток 49—50), показавши, що Сократів моральний вплив узагалі, й зокрема на Алківіада, радикально відрізнявся від того, в якому обвинувачували Сократа. На мою думку, цілком імовірно, що і «Хармід» також в головному є автопортретом. (Досить цікаво зазначити, що й сам Платон вдавався до схожих спроб навернення, але наскільки ми здатні судити, в інший спосіб — не так через безпосередній особистий моральний вплив, як, радше, шляхом інституційного навчання піфагорейської математики як передумови діалектичної інтуїції «ідеї» Добра. Див. історію про його спроби навернути Діонісія Молодшого.) Про «Першого Алківіада» та пов'язані з ним проблеми див. також *G. Grote*. Plato і, зокрема, ст. 351—355.

[48] Див. *E. Meyer*. Geschichte des Altertums, V, s. 38, а також Ксенофонт. «Грецька історія», II, 4, 22). У тому ж томі на сторінках 19—23 та 36—44 (див., зокрема, ст. 36) можна знайти усі свідоцтва, потрібні для підтвердження моєї інтерпретації, наведеної в тексті. The Cambridge Ancient History (1927, vol. V, esp. pp. 369 ff.) подає вельми схожу інтерпретацію цих подій.

Можна додати, що число вільних громадян, замордованих Тридцятьма тиранами впродовж восьми місяців терору, наближалось, певно, до 1500, що, наскільки нам відомо, складало не набагато менше від однієї десятої (десь близько 8 відсотків) загальної кількості повноправних громадян, що залишилися після війни, а це означає, що вбивали приблизно по одному відсотку на місяць — таке досягнення навряд було перевищене навіть у наші дні.

Ось що пише Тейлор про Тридцятьох тиранів (*A. E. Taylor*. Socrates, Short Biographies, 1937, p. 100, note 1): «Віддаючи належне справедливості, пригадаймо, що ці люди, ймовірно, «втратили розум» від спокуси, що крилася в даній ситуації. Критій до цього був відомий як людина широкої культури, чиї політичні погляди були визначено демократичними». Я вважаю, що ця спроба применшити відповідальність маріонеткового уряду і, зокрема, Платонового улюбленого дядечка, зазнає поразки. Ми досить добре знаємо, як оцінювати скороминущі демократичні почуття, що в ті часи проголошувалися за кожної зручної нагоди молодими аристокра-

тами. До того ж, Критіїв батько (див. працю Маєра, том IV, ст. 579 та Lysias, 12, 43 та 12, 66) і, ймовірно, сам Критій, належали до олігархії Чотирьохсот. А багатослівні Критієві писання свідчать про його зрадницьку проспартанську позицію, а також про його олігархічний світогляд (див., приміром, $Д^5$, 45), неприхований нігілізм (див. прим. 17 до розділу 8) і амбіції (див. $Д^5$, *15*; див. також Ксенофонт. «Спогади про Сократа», 1, 2, 24; та його ж «Грецька історія», II, 3, 36 та 47). Але вирішальний аргумент полягає в тому, що Критій просто намагався послідовно реалізувати програму «Старого олігарха», автора псевдоксенофонтової «Афінської політії» (див. прим. 36 до цього розділу) — а саме, виполоти демократію за допомогою Спарти, в разі поразки Афін. Ступінь насильства, застосованого Критієм, логічно випливає із ситуації. Немає вказівок на те, що Критій втратив розум, радше, він чудово усвідомлював труднощі, тобто все ще величезну силу опору демократів.

Маєр, чия значна симпатія до Діонісія I доводить те, що він принаймні не був упереджений щодо тиранії, говорить про Критія (op. cit., V, p. 17) — після короткого нарису його вражаючої опортуністичної кар'єри,— що «він був так само нерозбірливий у засобах, як і Лісандр», спартанський завойовник, а отже, підходящим головою Лісандрового маріонеткового уряду.

Як на мене, то існує разюча схожість між характерами Критія, солдата, естета, поета та скептичного приятеля Сократа і Фрідріха II Прусського, прозваного «Великим», котрий теж був солдатом, естетом, поетом та скептичним учнем Вольтера, а також одним із найжорстокіших тиранів і безжалісних гнобителів у новій історії. (Про Фрідріха див. *W. Hegemann*. Entlavrte Geschichte, 1934; див., зокрема, на ст. 90 про його ставлення до релігії, що вельми нагадує Критієве.)

[49] Цей пункт дуже вдало пояснив А. Тейлор (*A. Taylor*. Socrates, p. 103), котрий дотримується тут Бернетової примітки до Платонового «Євтифрона», 4 c, 4. Єдине, в чому я не зовсім згоден з чудовим Тейлоровим викладом (op. cit., 103, 120) суда над Сократом,— це його трактування спрямованості обвинувачень, зокрема обвинувачень у запровадженні «нових релігійних обрядів» (op. cit., 109, III та наст.).

[50] *Свідоцтво на підтримку цього факту можна знайти в A. Taylor*. Socrates, pp. 113—115; див., зокрема, прим. 1 на ст. 115, де процитовано Есхіна, I, 173: «Ви прирекли софіста Сократа до смерті, бо довели, що він виховав Критія».

[51] Політика Тридцяти тиранів полягала в тому, щоб залучити до своїх актів терору якомога більше людей. Див. блискучі зауваження Тейлора у тій же праці *на ст. 101* та *наст. (надто прим. 3 до ст. 101)*. Про Херефонта див. прим. 56 (5) $Д^6$ до цього розділу.

[52] Подібно до Кроссмана та інших; див. *R. Crossman*. Plato To-Day,

pp. 91—92. У цьому пункті я підтримую Тейлора (Socrates, p. 116); див. також його примітки 1 та 2 на тій же сторінці.

Те, що в плани обвинувачення не входило робити із Сократа мученика, що судового процесу можна було уникнути чи спрямувати його в інше русло, якби Сократ погодився на компроміс, тобто зголосився залишити Афіни або хоча б пообіцяв сидіти тихо,— все це здається цілком очевидним у світлі Платонових (чи Сократових) алюзій в «Апології», а також у «Критоні». (Див. «Критон», 45 e і надто 52 c, де Сократ каже, що йому дозволили б еміґрувати, якби він запропонував такий вихід на суді.)

[53] Див., зокрема, «Критон», 53 b-c, де Сократ пояснює, що якби він скористався можливістю втечі, то він би підтвердив висновки своїх суддів, бо той, хто порушує закон, певно, може й розбещувати юнацтво.

«Апологія Сократа» та «Критон» були вірогідно написані невдовзі по Сократовій смерті. «Критон» (певно, більш ранній з двох), мабуть, був написаний на прохання Сократа, який хотів, щоб стало відомо, чому він відхилив можливість утечі. Справді, саме це бажання могло бути першим, що спонукало Платона до написання сократівських діалогів. Т. Гомперц (Greek Thinkers, V, II, I, Germ. ed., II, p. 358) вважає, що «Критона» було написано пізніше і пояснює його спрямованість припускаючи, що це Платон прагнув довести свою лояльність. «Ми не знаємо,— пише Гомперц,— безпосередньої ситуації, якій цей діалог завдячує своїм існуванням; але важко позбутись враження, що Платон найбільше зацікавлений у захисті самого себе та своєї групи від підозри у прихованих революційних поглядах». Хоча Гомперцове припущення легко вкладається в мою загальну інтерпретацію Платонових поглядів, я все-таки вважаю, що в «Критоні» Платон захищає Сократа, а не себе. Але я згоден з Гомперцовою інтерпретацією спрямованості цього діалогу. Сократ, певно, був якнайбільше зацікавлений у тому, щоб відвести від себе підозри, які ставили під загрозу справу його життя. Стосовно цього тлумачення змісту «Критона» я знову ж таки цілком підтримую Тейлора (Socrates, 124 та наст.). Втім, лояльність «Критона», порівняно до очевидної нелояльності «Держави», в якій Платон відкрито виступає на боці Спарти проти Афін, певно, спростовує уявлення Бернета і Тейлора, згідно з якими «Держава» — це сократівський діалог і що Сократ був більшим ворогом демократії, ніж Платон. (Див. прим. 56 до цього розділу.)

Щодо Сократового підтвердження своєї лояльності демократії див., зокрема, такі уривки з «Критона»: 51 d-e, де наголошується на демократичному характері законів, тобто, що у громадян є можливість змінювати закони без насильства через раціональні аргументи (за висловом Сократа, громадянин може спробувати переконати закон); 52 b та наст., де Сократ наполягає, що він не сварився з Афінською державою; 53 c-d, де він характеризує не лише доброчесність та справедливість, але, зокрема,

й інституції та закони (афінські), як найкращі речі, що їх мають люди; *54* с, де Сократ погоджується, що він, можливо, і став жертвою людей, але наполягає на тому, що він — не жертва закону.

У світлі цих аргументів (і надто «Апології Сократа», 32 с; див. прим. 8 до розділу 7), ми повинні, як мені здається, не брати до уваги один фрагмент, що вельми відрізняється від наведених вище, — а саме, 52 е, де Сократ непрямо вихваляє державний устрій Спарти та Кріту. Надто зважаючи на 52 b-c, де Сократ твердить, що йому не цікаво знати про інші держави чи про *їхні закони*, можна припустити, що зауваження про Спарту та Кріт вставив хтось, хто бажав узгодити «Критон» з пізнішими Платоновими діалогами, і зокрема з «Державою». Було це так чи Платон власноручно дописав цей абзац, але украй малоймовірно, що він належить Сократу. Треба лише пам'ятати про Сократове прагнення не чинити нічого, що можна було б витлумачити як підтримку Спарти, про що ми довідуємося із Ксенофонтового «Анабасіса», III, 1, 5. Там ми читаємо, що «Сократ побоювався, що його» (тобто Сократового приятеля Ксенофонта — ще *одну молоду «паршиву вівцю»*) «можуть обвинуватити у *нелояльності* через дружбу з Кіром, оскільки було відомо, що Кір допомагав Спарті у війні проти Афін». (Цей фрагмент викликає значно менше підозр, ніж «Спогади про Сократа»; тут немає Платонового впливу і з контексту стає зрозумілим, що Ксенофонт насправді обвинувачував себе за те, що злегковажив своїми обов'язками перед державою і погоджується з тим, що він заслуговує на покарання, про що згадує Т. Гомперц у своїй праці, V, 3, 7 та VII, 7, 57.)

[54] «Апологія Сократа», 30 е-31 а.

[55] Платоніки, звісно, погодяться з Тейлоровими словами в останньому реченні його «Сократа»: «У Сократа був лише один «послідовник» — Платон». Тільки Гроут, схоже, іноді підтримував погляди, подібні до висловлених у тексті цієї книжки. Приміром, те, що він каже у фрагменті, процитованому мною у прим. 21 до розділу 7 (див. також прим. 15 до розділу 8), можна трактувати як принаймні вираження сумнівів, чи не зрадив Платон Сократа. Гроут дає зрозуміти, що в «Державі» (а не лише в «Законах») Платон закладає теоретичний підмурок під обвинувачення Сократа з «Апології» — такого Сократа не стали б терпіти у платонівській *найкращій державі*. Гроут навіть *підкреслює*, що Платонова теорія узгоджується з практичними заходами, вжитими Тридцятьма тиранами щодо Сократа. (Приклад, який показує, що перекручення вчення вчителя учнем може мати успіх навіть тоді, коли вчитель ще живий, знаменитий і публічно протестує, наведено у прим. 58 до розділу 12.)

Стосовно зауважень з приводу «Законів» далі в цьому ж абзаці див., зокрема, фрагменти «Законів», на які я посилаюся у примітках 19—23 до розділу 8. Навіть Тейлор, чиї судження з цього питання діаметрально протилежні до представлених тут (див. також наступну примітку), визнає:

«Особою, яка першою запропонувала вважати обманливе судження в теології злочином проти держави, був сам Платон у десятій книжці «Законів» (*Taylor*, op. cit., ст. 108, прим. I.)

У тексті я протиставляю надто Платонові «Апологію» та «Критона» «Законам». Підставою для такого вибору є те, що майже всі, навіть Дж. Бернет та А. Тейлор (див. наст. прим.), погодяться з тим, що «Апологія Сократа» і «Критон» представляють *сократівську* доктрину, а «Закони» можна охарактеризувати як *платонівські*. Отже, на мою думку, дуже важко збагнути, яким чином Бернет і Тейлор могли б захистити своє судження, згідно з яким Сократове ставлення до демократії було більш ворожим, ніж Платонове. (Бернет висловив таку думку в Greek Philosophy, I, p. 209 f., а Тейлор у Socrates, pp. 150 f., 170 f.) Я не бачу жодної спроби захистити подібний погляд на Сократа, котрий насправді боровся за свободу (див. надто прим. 53 до цього розділу) і помер за неї, та на Платона, котрий, як нам відомо, написав «Закони».

Бернет і Тейлор тримаються цього дивного судження певне тому, що непохитно вважають «Державу» сократівською, а не платонівською, а можна твердити, що «Держава» трохи менш антидемократична, ніж платонівські «Політик» і «Закони». Але відмінність «Держави» від «Політика» та «Законів» насправді дуже незначна, надто якщо брати до уваги не лише перші книжки «Законів», а й останні. По суті, схожість викладених доктрин навіть більша, ніж можна сподіватись від двох книжок, написаних з перервою щонайменше у десять, а ймовірно, тридцять чи більше років, і які до того ж дуже різні за темпераментом та стилем (див. прим. 6 до розділу 4 та багато інших місць у цій праці, де показано подібність, якщо не тотожність між доктринами, викладеними в «Законах» і «Державі»). Немає жодної внутрішньої трудноші у припущенні, що і «Держава», і «Закони» — *платонівські*. Але власне Бернетове та Тейлорове визнання того, що їхня теорія підштовхує до висновку, що Сократ не лише був ворогом демократії, а й більшим ворогом, ніж Платон, показує суперечливість, якщо не абсурдність їхнього погляду про те, що не тільки «Апологія» та «Критон» були сократівським, а й «Держава» також. Про всі ці питання див. також наступну примітку та Додаток III, В (2).

[56] Мабуть, не варто казати, що це речення є спробою підсумувати моє тлумачення історичної ролі Платонової теорії справедливості (про моральну поразку Тридцяти тиранів див. Ксенофонтову «Грецьку історію», II, 4, 40—42) і, зокрема, головних політичних доктрин, викладених у «Державі». Я намагався пояснити суперечливість між ранніми діалогами, зокрема між «Горгієм» та «Державою», як таку, що виникає з фундаментальної розбіжності у поглядах Сократа і пізнього Платона. Кардинальна важливість цього питання, яке звичайно називають «сократівською проблемою»,

певно, виправдає те, що я втягнувся тут у довгу і почасти методологічну суперечку.

(1) Давнє розв'язання сократівської проблеми припускало, що певна група Платонових діалогів, а надто «Апологія Сократа» та «Критон», є сократівськими (тобто, що вони в головному історично правдиві і задумані як такі), тоді як більшість діалогів є платонівськими, включно з багатьма, де головним співрозмовником виступає Сократ, як-от «Федон» та «Держава». Колишні авторитети часто виправдовували таку думку, посилаючись на «незалежного свідка» Ксенофонта і вказуючи на схожість між ксенофонтівським Сократом та «Сократом» із платонівської групи діалогів. Метафізичну теорію «форм» чи «ідей», зокрема, як правило, вважали платонівською.

(2) Проти цих поглядів різко виступив Дж. Бернет, якого підтримав А. Тейлор. Бернет *відкинув аргумент*, на якому *ґрунтувалося* «давнє розв'язання» (як я назвав його), як непереконливий і такий, що містить у собі зачароване коло. Він твердить, що нерозумно виділяти групу діалогів лише на тій підставі, що в них теорія «форм» менш виразна, назвати їх сократівськими, а потім заявити, що теорію «форм» винайшов не Сократ, а Платон. Так само неправильно звертатись до Ксенофонта як незалежного свідка, оскільки у нас немає жодних підстав вважати його незалежним, але є причини гадати, що Ксенофонт напевне знав багато Платонових діалогів, коли починав писати «Спогади про Сократа». Бернет наполягав, що слід виходити з припущення, що *Платон справді мав на увазі саме те, що він сказав*, і що коли він примушував Сократа проголошувати якісь погляди, він вірив сам і хотів переконати своїх читачів, що ці погляди були характерними до Сократового вчення.

(3) Хоча Бернетові погляди на сократівську проблему, як на мене, неприйнятні, вони були вкрай цінними та стимулюючими. Смілива теорія такого *кшталту*, *навіть якщо* вона хибна, *завжди означає просування* вперед. А в книжці Бернета є багато сміливих і дуже нетрадиційних *поглядів на предмет дослідження*. Це *слід цінувати* тим більше, що історичні дослідження завжди мають тенденцію до банальності. Та хоч як би я захоплювався Бернетовими блискучими та сміливими теоріями, хоч як би я цінував їхню цілющу дію, беручи до уваги наявні свідоцтва, я не можу переконати себе у слушності його теорій. У своєму неоцінимому ентузіазмі Бернет, гадаю, не завжди досить критично ставився до своїх нових ідей. Ось чому інші дослідники вирішили за необхідне критикувати їх, замість того, щоб схвалювати.

Стосовно сократівської проблеми я разом з багатьма іншими вважаю, що погляд, охарактеризований мною як «давнє розв'язання», був в основі своїй правильним. Нещодавно цей погляд вдало захистили від критики Бернета та Тейлора *Дж.* Філд (*G. Field.* Plato and His Contemporaries,

1930) та А. К. Роджерс (*A. K. Rogers.* The Socratic Problem, 1933). Цей погляд, схоже, підтримують також багато інших дослідників. Попри ту обставину, що запропоновані досі аргументи здаються мені переконливими, я дозволю собі дещо доповнити їх, використовуючи певні наслідки, здобуті з цієї праці. Але перш ніж перейти до критики Бернета, я хотів би заявити, що саме Бернетові ми зобов'язані нашим усвідомленням ось такого методологічного принципу. *Свідчення Платона — це єдині доступні для нас свідчення з перших рук.* Усі інші свідчення — вторинні. (Бернет застосував цей принцип до Ксенофонта, але ми повинні застосувати його також і до Аристофана, чиї свідчення заперечував сам Сократ у «Апології», див. пункт (5) цієї примітки.)

(4) Бернет пояснює, що його метод полягає у припущенні, згідно з яким «Платон справді мав на увазі саме те, що він сказав». Відповідно до цього методологічного принципу Платонів «Сократ» задумувався як портрет історичного Сократа. (Див. Greek Philosophy, I, pp. 128, 212 та наст., а також прим. на сторінках 349—350); див. *A. Taylor.* Socrates, pp. 14 та наст., 32 та наст., 153). Я визнаю, що Бернетів методологічний принцип є логічною відправною точкою. Та в пункті (5) я спробую показати, що факти такі, що вони невдовзі примусять *будь-якого* дослідника, не виключаючи і Бернета, і Тейлора, відкинути цей принцип. Вони змушені, як і всі решта, *тлумачити* сказане Платоном. Але тоді як інші поступово усвідомлюють цей факт, а отже, стають обережнішими і критичнішими у своїх трактуваннях, дослідники, переконані в тому, що вони не тлумачать Платона, а просто приймають все сказане ним, унеможливлюють у такий спосіб критичне дослідження своєї інтерпретації.

(5) Факти, що роблять Бернетову методологію незастосовною і примушують його, як і всіх інших, тлумачити те, що сказав Платон,— це, звісно, суперечливості у запропонованому Платоном Сократовому портреті. Навіть якщо ми оберемо принцип, згідно з яким у нас немає свідоцтв вірогідніших за Платонові, ми змушені будемо не вірити йому на слово, через наявність внутрішніх протиріч у його діалогах, і відкинути припущення, що Платон «справді мав на увазі саме те, що він говорив». Якщо свідок починає плутатись, то ми не можемо приймати його свідоцтв без інтерпретації, навіть якщо в нас немає іншого кращого свідка. Я наведу тут лише три приклади таких внутрішніх протиріч.

(а) Сократ з «Апології Сократа» тричі дуже виразно повторює (18 b-c, 19 c-d, 23 d), що його не цікавить філософія природи (а отже, він не є піфагорейцем): «Я зовсім нічого не знаю, ані багато, ані мало, про такі речі»,— каже він (19 c); «Я, мужі Афіні, не маю нічого спільного з такими речами» (тобто з міркуваннями про природу). Сократ твердить, що багато з присутніх у суді могли б засвідчити правдивість його слів. Вони чули його бесіди, але ніхто не міг почути від нього ні мало ні багато про предмети

філософії природи («Апологія Сократа», 19 c–d). З іншого боку, ми маємо (a') «Федона» (пор., зокрема, 108 d та наст. з уривками з «Апології Сократа», на які я тут посилаюсь) та «Державу». У цих діалогах Сократ постає піфагорейським філософом «природи». Це настільки очевидно, що Бернет і Тейлор могли сказати, *що він, фактично, був провідним представником* піфагорейської школи думки. (Пор. з Арістотелем, котрий говорить про піфагорейців, що «вони дискутують... лише про природу»; див. «Метафізика», закінчення 989 b.)

Я тверджу, що (a) та (a') суперечать один одному. Ця ситуація погіршується *тією обставиною, що написання «Держави» датують більш раннім*, а «Федона» пізнішим часом, ніж «Апології Сократа». Це не дозволяє узгодити (a) з (a'), припустивши, що або Сократ в останні роки свого життя (між «Державою» та «Апологією Сократа») відкинув піфагореїзм, або що його навернули до піфагореїзму в останні місяці його життя.

Я *не роблю вигляд, наче не існує способу усунути це протиріччя* через певне припущення чи *інтерпретацію*. Бернет і Тейлор, мабуть, мали підстави, можливо, навіть вагомі підстави, вірити «Федону» та «Державі», а не «Апології Сократа». (Вони, проте, повинні усвідомлювати, що припустивши правдивість Платонового портрета, будь-який сумнів у щирості Сократа в *«Апології» перетворює його на* людину, що бреше заради *порятунку* власної шкіри.) Втім, ці питання мене наразі не обходять. Я радше хочу показати, що приймаючи доказ (a') і відкидаючи (a), Бернет і Тейлор змушені відмовитися від свого фундаментального методологічного припущення, «що Платон справді мав на увазі те, що він говорив», тобто їм *доведеться вдаватися до тлумачення*.

Але інтерпретація, яку дають несвідомо, неминуче буває некритичною, що можна проілюструвати на прикладі того, як Бернет і Тейлор використовують Аристофанове свідоцтво. Вони твердять, що Аристофанові жарти були б безглуздими, якби Сократ не сповідував філософію природи. Але *вийшло так, що Сократ (я завжди разом з Тейлором* та *Бернетом припускаю*, що «Апологія Сократа» історично правдива) передбачив саме цей аргумент. У своїй апології він застерігає суддів проти точнісінько такої інтерпретації Аристофана, гаряче підкреслюючи («Апологія Сократа», 19 c та наст.; див. також 20 c–e), що він ні мало ні багато не займався філософією *природи*, оскільки *взагалі не має з нею нічого спільного*. Сократ почував себе так, наче в цьому питанні він змагався проти тіней минулого («Апологія Сократа», 18 d–e), але зараз ми можемо сказати, що він змагався також і проти тіней майбутнього. Адже коли він кинув виклик своїм співгромадянам вийти наперед — тим, хто вірив Аристофану й наважувався *назвати* Сократа *брехуном*, — жоден не вийшов. *Лише* через 2300 років після того платоніки вирішили відповісти на його виклик.

У цьому зв'язку, мабуть, варто згадати, що поміркий антидемократ

Аристофан нападав на Сократа як на «софіста» і що більшість софістів були демократами.

(б) В «Апології Сократа» (40 с та наст.) Сократ обирає агностичне ставлення до проблеми безсмертя; (б[1]) «Федон» складається переважно із ретельно обгрунтованих доказів безсмертя душі. Бернет обговорює цю трудність (у своєму виданні «Федона», 1911, на ст. XLVIII та наст.) у такий спосіб, що абсолютно не переконує мене. (Див. прим. 9 до розділу 7 та прим. 44 до цього розділу.) Втім, правий Бернет чи ні, його власний аналіз доводить, що він змушений відмовитись від свого методологічного принципу і тлумачити те, що говорить Платон.

(в) Сократ з «Апології Сократа» твердить, що мудрість навіть наймудріших полягає в усвідомленні того, як мало вони знають, і що, відповідно, дельфійське прислів'я «пізнай себе» слід тлумачити як «пізнай свою обмеженість», а звідси випливає, що правителі краще за інших повинні знати свої недоліки. Подібні погляди можна виявити і в інших ранніх діалогах. Втім, головні співрозмовники «Політика» і «Законів» пропонують доктрину, згідно з якою могутні повинні бути мудрими, а під мудрістю вони вже не розуміють знання своїх недоліків, а радше втаємничення у глибокі містерії діалектичної філософії — прилучення до світу «форм» чи «ідей» або навчання царської науки політики. Ту ж доктрину викладено у «Філебі» як частину обговорення цього вислову дельфійського оракула. (Див. прим. 26 до розділу 7.)

(г) Окрім цих трьох кричущих протиріч, я можу навести ще дві суперечності, які, певне, не візьмуть до уваги ті, хто не вірить у справжність «Сьомого листа», але для Бернета, котрий наполягає на аутентичності «Сьомого листа», ці суперечності, на мою думку, є фатальними. Бернетів погляд (непереконливий, навіть якщо не брати до уваги цього листа; в цілому це питання розглянуто у прим. 26 (5) до розділу 3), згідно з яким саме Сократ, *а не Платон* підтримував теорію «форм», заперечується фрагментом 342 а та наст. цього листа. А його концепція про те, що «Держава», зокрема, є сократівським діалогом, спростовується у фрагменті 326 а (див. прим. 14 до розділу 7). Звісно, усі ці труднощі можна усунути, але тільки шляхом інтерпретації.

(д) Є також чисельні подібні, хоч і водночас тонші та важливіші суперечності, які обговорювалися досить детально у попередніх розділах, зокрема в розділах 6, 7 та 8. Я спробую підсумувати найважливіші з них.

($д_1$) Ставлення до людей, надто до молоді, змінюється у платонівському портреті таким чином, що його не можна представити як розвиток Сократа. Сократ помер за право вільно говорити з молодими, яких він любив. Та в «Державі» ми з'ясовуємо, що він віддає перевагу позиції поблажливості та недовіри, що нагадує роздратоване ставлення «Афінського незнайомця» (певно самого Платона) в «Законах» та загального недовір'я

людству, що так часто прозирає у цій його праці. (Див. текст до приміток 17—18 до розділу 4; 18—21 до розділу 7 та 57—58 до розділу 8.)

($д_2$) Те саме можна сказати про Сократове ставлення до правди і свободи слова. Він помер за них. Але в «Державі» «Сократ» обстоює брехню. У визнано платонівському «Політику» брехню видають за правду, а в «Законах» вільну думку гноблять шляхом запровадження інквізиції. (Див. ті ж посилання, що і в попередній примітці, а також примітки 1—23 та 40—41 до розділу 8 і прим. 55 до цього розділу.)

($д_3$) Сократ в «Апології Сократа» і ще в деяких діалогах виявляє інтелектуальну скромність. У «Федоні» він перетворюється на людину, переконану в істинності своїх метафізичних міркувань. У «Державі» він — догматик, що стоїть на позиції, дуже близькій до закам'янілого авторитаризму «Політика» та «Законів». (Див. текст до приміток 8—14 та 26 до розділу 7; 15 та 33 до розділу 8 і пункт (в) даної примітки.)

($д_4$) Сократ в «Апології Сократа» є індивідуалістом. Він вірить у самодостатність людського індивіда. У «Горгії» він також індивідуаліст. У «Державі» він — радикальний колективіст, що дотримується позиції, дуже схожої на позицію Платона в «Законах». (Див. примітки 25 та 35 до розділу 5; текст до приміток 26, 32, 36 та 48—54 до розділу 6 і прим. 45 до цього розділу.)

($д_5$) Знову ми можемо сказати те саме про Сократів егалітаризм. У «Меноні» він визнає, що раб поділяє тямучість, притаманну всім людським істотам, і що його можна навчити навіть чистої математики. У «Горгії» він захищає егалітаристську теорію справедливості. Втім, у «Державі» Сократ ставиться зневажливо до робітників та рабів і протистоїть егалітаризму в тій же мірі, що й Платон у «Тімеї» та «Законах». (Див. фрагменти, згадані у пункті ($д_4$); а також примітки 18 та 20 до розділу 4; прим. 10 до розділу 7 і прим. 50 (3) до розділу 8, в якій процитовано «Тімей», 51 е.)

($д_6$) Сократ з «Апології Сократа» та «Критона» лояльний до афінської демократії. У «Меноні» та «Горгії» (див. прим. 45 до цього розділу) є місця, що наводять на думку про *ворожу* критику. В «Державі» (і, я вважаю, в «Менексені») він постає відвертим ворогом демократії. І хоча Платон висловлюється досить обережно в «Політику» та на початку «Законів», його політичні нахили в останній частині «Законів», за загальним визнанням (див. текст до прим. 32 до розділу 6), тотожні нахилам «Сократа» з «Держави». (Див. примітки 53 та 55 до цього розділу та примітки 7 та 14—18 до розділу 4.)

Останнє положення можна підкріпити за допомогою таких міркувань. Складається враження, що Сократ в «Апології» не лише лояльно ставиться до афінської демократії, а безпосередньо звертається до демократичної партії, вказуючи, що Херефонт, один із його найбільш ревних

учнів, був поборником демократії. Херефонт відіграє вирішальну роль в «Апології Сократа», оскільки саме через його звернення до дельфійського оракула Сократ усвідомлює своє призначення в житті й у такий спосіб він, зрештою, справив вирішальний вплив на Сократову відмову піти на компроміс із демосом. Сократ знайомить нас із цією важливою особою, наголошуючи на тому факті («Апологія Сократа», 20 e-21 a), що Херефонт був не лише його другом, але також і другом тих людей, з якими він розділив вигнання і з якими повернувся до Афін (найімовірніше, він брав участь у боротьбі проти Тридцяти тиранів), тобто Сократ обирає головним свідком свого захисту палкого демократа. (Є незалежні джерела, що свідчать про симпатії Херефонта — див., приміром, Аристофанові «Хмари», 501 та наст. Поява «Херефонта» в «Харміді», певне, мала на меті створити своєрідну рівновагу, бо інакше видатне становище Критія та Харміда справило би враження маніфесту на захист Тридцяти тиранів.) Чому Сократ наголошує на своїй близькості з войовничим членом демократичної партії? Ми не можемо припустити, що це було лише свого роду клопотання, яке повинно було спонукати його суддів до більшого милосердя: весь дух його апології суперечить цьому припущенню. Найвірогідніше, Сократ, вказуючи на те, що він має учня в демократичному таборі, намагався побічно спростувати обвинувачення (що так само лише малось на увазі) у свідомій підтримці аристократичної партії та вихованні тиранів. Дух «Апології Сократа» виключає можливість припущення, нібито Сократ просив дружби в демократичних ватажків, насправді не співчуваючи справі демократів. Такий самий висновок можна зробити з уривка («Апологія Сократа», 32 *b–d*), в якому він наголошує на своїй вірі в демократичну законність і засуджує Тридцятьох тиранів у виразах, що не полишають місця для жодних сумнівів.

(6) Самі по собі Платонові діалоги змушують нас припустити, що вони не до кінця історично правдиві. Отож, ми повинні спробувати інтерпретувати ті свідоцтва, що містяться в них, запропонувавши теорії, які можна критично порівняти з цими свідоцтвами шляхом методу спроб та помилок. Отже, у нас є тверді підстави вважати, що «Апологія» в головному відповідає історичній правді, оскільки це єдиний діалог, що описує суспільну подію істотного значення і добре відому широкому загалу людей. З іншого боку, нам відомо, що «Закони» були останнім Платоновим діалогом (не рахуючи сумнівного «Післязаконня») і що вони є відверто «платонівськими». Отже, найпростіше припустити, що діалоги будуть історично правдивими або сократівськими, якщо вони узгоджуються зі спрямованістю «Апології Сократа», і платонівськими там, де вони суперечать цій спрямованості. (Таке припущення, по суті, повертає нас до позиції, що її я описував раніше, як «давнє розв'язання» сократівської проблеми.)

Якщо ми розглянемо тенденції, згадані вище в пунктах $(д_1)$ — $(д_6)$, то

з'ясується, що досить легко розташувати найважливіші з діалогів у такому порядку, що для кожної окремої з цих тенденцій подібність до сократівської «Апології Сократа» зменшується, а схожість із платонівськими «Законами» зростає. Ось ця послідовність:

«Апологія Сократа» та «Критон» — «Менон» — «Горгій» — «Федон» — «Держава» — «Політик» — «Тімей» — «Закони».

Уже той лише факт, що така послідовність розташовує діалоги *відповідно до всіх тенденцій* ($д_1$) — ($д_6$), *є підтвердженням теорії*, згідно з якою вони свідчать про розвиток Платонової думки. Втім, ми можемо здобути зовсім *незалежне свідоцтво*. «*Стильометричне*» *дослідження показує*, що наша послідовність узгоджується з хронологічним порядком, в якому *Платон писав діалоги. Нарешті, ця послідовність, принаймні до «Тімея»*, свідчить про безперервне зростання інтересу до піфагореїзму (та філософії елеатів.) Що, таким чином, мало бути *ще* однією тенденцією розвитку Платонової думки.

А ось зовсім *інший* аргумент. Ми знаємо, із власних слів Платона у «Федоні», що Антисфен був одним із найближчих друзів Сократа, а також те, що Антисфен вимагав збереження справжнього сократівського віровчення. Важко повірити, що Антисфен міг дружити з Сократом із «Держави». Отож, ми можемо виявити спільну відправну точку для вчень Антисфена та Платона. Цю спільну точку ми знаходимо в Сократі з «Апології Сократа» та в *окремих* доктринах, які проголошує Сократ у «Меноні», «Горгії» та «Федоні».

Ці аргументи абсолютно незалежні від усіх тих праць Платона, щодо яких висловлювалися істотні сумніви (як-от, щодо «Алківіада І», «Феага» чи «Листів»). Вони також зовсім не залежать від Ксенофонтових свідоцтв. Ці аргументи засновуються виключно на свідоцтвах, що містяться у більшості знаменитих платонівських діалогів. Але вони узгоджуються зі вторинними свідоцтвами, зокрема з «Сьомим листом», де, змальовуючи власний духовний розвиток (352 та наст.), Платон безпомилково посилається на ключовий уривок з «Держави» як на *своє головне відкриття*: «Я був змушений заявити... що... рід людський ніколи не врятується від свого жалюгідного становища, якщо тільки політичну владу не здобудуть або справжні та щирі філософи, або якщо правителі міст не стануть справжніми філософами милістю Божою». (326 а; див. прим. 14 до розділу 7 та підпункт (г) цієї примітки.) Я не розумію, як можна, разом із Бернетом, вірити у справжність цього листа, не визначаючи при цьому, що Платон був автором головної доктрини в «Державі». Інакше кажучи, не відмовившись від вигадки, начебто Платонів портрет Сократа в «Державі» відповідає історичній правді. (Про інші свідоцтва див., наприклад, Арістотель, «Про софістичні спростування», 183 b 7: «Сократ порушував питання, але не давав на них відповіді, бо визнавав, що він їх не знає». Це узгоджу-

ється з «Апологією Сократа», але суперечить «Горгію» і визначено не узгоджується з «Федоном» чи «Державою». Див., окрім того, відоме Арістотелеве повідомлення про історію теорії «ідей», яке блискуче проаналізував Дж. Філд (op. cit.; див. також прим. 26 до розділу 3).

(7) Проти свідоцтва цього роду той тип свідоцтв, що їх наводять Бернет і Тейлор, виглядає неістотним. Наведу хоча б такий приклад. На підтримку своєї думки, згідно з якою Платон сповідував більш помірковані політичні погляди, ніж Сократ, а Платонова родина була радше «ліберальною», Бернет наводить той аргумент, що одного з членів Платонової родини звали «Демос». (Див. «Горгій», 481 d, 513 b. Ми, втім, не можемо бути певними, хоча й не виключено, що батько Демоса Пірілам, згаданий у цьому діалозі, насправді тотожний Платоновому дядечку та вітчиму, про яких мовиться в «Хармиді», 158 а та «Парменіді», 126 b, тобто, що Демос був Платоновим родичем.) Яке значення це може мати, запитую я, порівняно з історичними повідомленнями про двох Платонових дядьків-тиранів, з наявними політичними фрагментами Критія (що залишаються в цій родині, навіть якщо Бернет правий, а це малоймовірно, приписуючи їх Платоновому дідусеві; пор. *J. Burnet*. Greek Philosophy, I, p. 338, прим. 1 з «Хармідом», 157 е та 162 d, де Платон натякає на поетичне обдарування тирана Критія), з тим фактом, що Критієв батько належав до олігархії Чотирьохсот (Lysias, 12, 66), та порівняно з працями самого Платона в яких родинна гордість поєднується не лише з антидемократичними, а й з антиафінськими тенденціями? (Див. у «Тімеї», 20 а, вихваляння такого ворога Афін, як Гермократа Сіцілійського, вітчима Діонісія Старшого.) За Бернетовим аргументом, безперечно, стоїть бажання підтвердити теорію, згідно з якою «Держава» є сократівською. Ще один приклад такого хибного методу можна знайти в Тейлора, який наводить аргументи (Socrates, прим. 2 на ст. 148 та наст., а також на ст. 162) на підтримку того погляду, що «Федон» є сократівським (див. мою прим. 9 до розділу 7): «У «Федоні» (72 е)... доктрина, згідно з якою «навчання — це лише пригадування», і про яку Сімій виразно каже» (тут Тейлор помиляється, насправді ці слова належать Кебету) «у розмові з Сократом, що «це — доктрина, яку ти так часто повторюєш». Якщо ми не хочемо розглядати «Федона» як грандіозну та непростиму містифікацію, ці слова, на мою думку, доводять, що автором теорії насправді був Сократ». (Щодо подібного аргументу див. Бернетове видання «Федона», ст. XII, закінчення розділу 11.) З цього приводу я хотів би висловити такі зауваження: (а) Тут *припускається*, що Платон вважав себе *історикомм*, коли писав ці рядки, оскільки в противному разі його твердження не було б «грандіозною та непростимою містифікацією», або, інакше кажучи, найбільш сумнівне та центральне положення цієї теорії є лише припустимим. (б) Навіть якби Платон вважав себе істориком (я не думаю, що це було так на ділі), вираз

«грандіозна... і т. і.» уявляється мені занадто сильним. Тейлор, а не Платон, *виділяє займенник «ти» курсивом. Платон, певно, лише хотів указати,* що він має намір припустити, що читачі діалогу знайомі з цією теорією. Чи він, можливо, збирався послатися на «Менона», а відтак на самого себе. (Це останнє пояснення, на мою думку, є найбільш вірогідним, з огляду на фрагмент з «Федона», 73 а та наст., що містить алюзію на діаграми.) Або *з тих чи інших причин він зробив описку. Такі речі часом* трапляються навіть з істориками. Бернет, приміром, мусить якось пояснити Сократів піфагореїзм. Для цього він робить з Парменіда піфагорейця, а не учня Ксенофана, пишучи (Greek Philosophy, I, p. 64): «Історія про те, що він заснував елейську школу, певно, ґрунтується на жартівливому Платоновому *зауваженні, з якого виходить, що Гомер був послідовником Геракліта».* До цього, у виносці, Бернет додає: «Платон. «Софіст», 242 d. Див. E. Gr. Ph [2], p. 140». Я вважаю, що це твердження історика чітко містить у собі чотири положення: (1) що Платон жартує в уривку, який стосується Ксенофана, а отже, його не слід сприймати всерйоз, (2) що цей жартівливий *тон проявляється у посиланні на Гомера,* тобто *(3) в словах про те, що* Гомер був послідовником Геракліта, що, звісно, було б жартом, оскільки Гомер жив задовго до Геракліта, і (4) що немає інших серйозних свідоцтв того, що Ксенофан був пов'язаний з елейською школою. Але жоден із цих висновків не витримує критики. Бо з'ясовується, (1) фрагмент у «Софісті» *(242 d), в якому йдеться про Ксенофана,* зовсім не жартівливий і що сам Бернет рекомендує його у методологічному додатку до своєї «Ранньої грецької філософії» як важливий і такий, що містить багато цінних історичних відомостей; (2) що в ньому взагалі немає посилання на Гомера; і (3) що інший фрагмент, який містить це посилання («Теетет», 179 d-e; пор. *152* d-e та *160* d), з яким Бернет помилково ототожнює «Софіста», 242 d у «Грецькій філософії», I (він не робить цієї помилки у своїй «Ранній грецькій філософії» [2]), не стосується Ксенофана; в ньому також не говориться, що Гомер був послідовником Геракліта, а мовиться зовсім інше, а саме, що окремі Гераклітові ідеї так само древні, як Гомер (що, звісно, має менш жартівливий характер); і (4) що існує чіткий і важливий фрагмент з Теофраста (Phys. op., fr. 8-Symplicius, Phys., 28, 4), який приписує Ксенофанові низку думок, що їх, як нам відомо, поділяє з ним Парменід і що об'єднували їх обох — не кажучи вже про свідоцтва Діогена Лаертського, IX, 21—23 чи Тімея, наведені в «Строматах» I, 64, 2 Климента Александрійського. *Ось* таку купу неправильних тлумачень, непорозумінь, помилок у цитатах та пропусків, що вводять в оману (про створений у такий спосіб міф див. *G. Kirk and I. Raven.* The Presocratic Philosophers, CUP, 1960, p. 265), можна виявити в одному лише історичному зауваженні навіть такого видатного історика, яким насправді є Бернет. З цього ми повинні засвоїти урок, що такі речі трапляються навіть із найкращими

історикамн: усі можуть помилитися. (Більш серйозний приклад помилки такого кшталту розглядається у прим. 26 (5) до розділу 3.)

(8) Хронологічний порядок платонівських діалогів, які відіграють істотну роль у цих аргументах, на мою думку, майже не відрізняється від стильометричного переліку Лютославського (The Origin and Growth of Plato's Logic, 1897). Перелік діалогів, що відіграють хоч якусь роль у тексті цієї книжки, міститься у прим. 5 до розділу 3. Його складено в такий спосіб, що невизначеність у датах всередині кожної групи діалогів менша, ніж між групами. Незначним відхиленням від стильометричного переліку є позиція «Євтифрона», що за характером свого змісту (який розглядається у тексті до прим. 60 до цього розділу), по-моєму, був написаний після «Критона». Втім, це не має істотного значення. (Див. також прим. 47 до цього розділу.)

[57] Є ще один знаменитий і досить загадковий фрагмент у «Другому листі» (314 с): «Платон не написав нічого і ніколи не напише. А те, що підписане його ім'ям, насправді було сказане Сократом, коли той був молодим і вродливим». Найбільш вірогідним розв'язанням цієї головоломки буде, мабуть, якщо ми визнаємо цей уривок, коли вже не цілий лист, підробленим. (Див. *G. C. Field*. Plato and His Contemporaries, pp. 200 f., де блискуче резюмовано підстави для підозр щодо цього листа, і надто фрагментів «312 d-313 c, а, можливо, аж до 314 с». Стосовно 314 с ще одна причина, певно, полягає в тому, що особа, яка підробила листа, могла мати намір натякнути чи дати своє тлумачення, подібного зауваження в «Сьомому листі», 341 b-c, процитованого у прим. 32 до розділу 8.) Але якщо ми на хвилину припустимо, разом із Бернетом («Грецька філософія», I, 212), що цей фрагмент справжній, тоді слова «коли він був молодим і вродливим», напевне, становлять проблему, надто тому, що їх не можна розуміти буквально, оскільки в усіх Платонових діалогах Сократа представлено старим і потворним (за винятком хіба що «Парменіда», де Сократ молодий, хоча й навряд чи вродливий). Якщо цей лист справжній, то загадкове зауваження має означати, що Платон цілком зумисно подає ідеалізований, а не історичний портрет Сократа. Те, що Платон свідомо зобразив Сократа молодим і вродливим аристократом, яким насправді, звісно, був сам Платон, чудово узгоджується з нашою інтерпретацією. (Див. також прим. 11 (2) до розділу 4, прим. 20 (1) до розділу 6 та прим. 50 (3) до розділу 8.)

[58] Я цитую з першого абзаца вступу Девіса та Воена до їхнього перекладу «Держави». Див. *R. Crossman*. Plato To-Day, p. 96.

[59] (1) «Ділення» чи «розщеплення» у Платоновій душі справляє одне із найпотужніших вражень від його праць, і надто від «Держави». Лише людина, якій доводиться тяжко боротися, щоб не втратити контроль над собою або зберегти владу розуму над звіриними інстинктами, могла наго-

лосити на цьому положенні так, як це зробив Платон, див. фрагменти, на які я посилаюсь у прим. 34 до розділу 5, надто історію про звіра в людині («Держава», 588 с), що, *певно, має орфічне походження*, та в *примітках* 15 (1) — (4), 17 та 19 до розділу 3, що не лише виявляють приголомшливу схожість із психоаналітичними вченнями, але також можуть розглядатися як чіткі симптоми стримування почуттів. (Див. також початок книжки IX, 571 d та 575 а, що нагадує виклад доктрини едіпового комплексу. На Платонове ставлення до його матері, певне, проливає світло «Держава», 548 е-549 d, надто з огляду на ту обставину, що в 548 е його брата Главкона ототожнено із сином, про якого йде мова.) * Чудовий опис внутрішнього конфлікту Платона та спробу психологічного аналізу його прагнення влади здійснили Г. Кельзен (*H. Kelsen.* The American Imago, vol. 3, 1942, pp. 1—110) та В. Файт (*W. Fite.* The Platonic Legend, 1939). *

Тим платонікам, які не готові визнати, що з Платонових палких і наполегливих вимог єдності, гармонії та одноманітності ми можемо зробити висновок про те, що він сам був роз'єднаним і дисгармонійним, можна нагадати, що цей спосіб аргументації винайшов сам Платон. (Див. «Бенкет», 200 а та наст., де Сократ доводить, що неминучий, а не можливий висновок полягає в тому, що людині, яка щось любить або бажає, бракує саме того, що вона любить або бажає.)

Те, що я назвав Платоновою *політичною теорією душі* (див. також текст до прим. 32 до розділу 5), тобто поділ душі відповідно до поділеного на класи суспільства, довго залишалось основою для будь-якої психології. А також є основою для психоаналізу. Згідно з теорією З. Фройда, та частина душі, яку Платон називав панівною, намагається ствердити свою «тиранію» через «цензуру», тоді як бунтівні пролетарські тваринні інстинкти, що відповідають низам суспільства, насправді здійснюють приховану диктатуру, оскільки визначають політику зримого правителя. Від часів Гераклітових «плину» та «війни» сфера суспільного досвіду справляла потужний вплив на теорії, метафори та символи, за допомогою яких ми інтерпретуємо фізичний світ довкола нас (і нас самих) для самих себе. Я згадаю лише про те, як Дарвін, під впливом Мальтуса, прийняв теорію соціальної конкуренції.

(2) Тут можна додати ще одне зауваження щодо *містицизму* у його зв'язку із закритим та відкритим суспільством, а також напруженням цивілізації.

Як показав Дж. Мак-Таггарт у своєму блискучому дослідженні (*I. MacTaggart.* «Mysticism» in Philosophical Studies, ed. by S. V. Kee-Ling, 1934, esp. pp. 47 ff.), містицизм грунтується на двох фундаментальних ідеях: (а) доктрині *містичної єдності*, тобто твердженні, згідно з яким у світі реальностей існує більша єдність, ніж та, яку ми впізнаємо у світі звичайного досвіду, і (б) доктрині *містичної інтуїції*, тобто твердженні про те, що

є спосіб пізнання, котрий «створює ближчі та більш безпосередні взаємини між тим, хто пізнає, і предметом пізнання», ніж між суб'єктом та об'єктом пізнання у звичайному досвіді. Мак-Таггарт правильно твердить (ст. 48), що «з цих двох характеристик фундаментальнішою є містична єдність», оскільки містична інтуїція є «прикладом містичної єдності». До цих двох можна додати ще третю характеристику, хоч і менш фундаментальну, а саме (в) *містичну любов*, що є прикладом містичної єдності та містичної інтуїції.

Цікаво (Мак-Таггарт цього не помітив), що в історії грецької філософії доктрину містичної єдності вперше чітко сформулював Парменід у своїй холістичній доктрині Одного (див. прим. 41 до цього розділу); згодом Платон доповнив її розробленою теорією містичної інтуїції та спілкуванням з божественним (див. розділ 8) — у Парменіда ми знаходимо лише початкові положення цієї доктрини. Далі її розвинув Арістотель, наприклад, у своєму трактаті «Про душу», 425 b 30 та наст.: «Дійсний слух і дійсний звук зливаються в одне»; пор. «Держава», 507 c та наст., 430 a 20 та 431 a 1: «Дійсне знання тотожне з його об'єктом» (див. також «Про душу», 404 b 16 та «Метафізика», 1072 b 20 та 1075 a 2 і пор. з Платоновими «Тімеєм», 45 b-c, 47 a-d, «Меноном», 81 a та наст., «Федоном», 79 d). Згодом неоплатоніки розробили доктрину містичної любові, зачатки якої можна знайти в Платона (приміром, у його доктрині, «Держава», 475 та наст., згідно з якою філософ *любить* правду і яка тісно пов'язана з доктринами холізму та спілкування філософа з божественною істиною).

У світлі цих фактів та нашого історичного аналізу нам доводиться трактувати містицизм як одну з типових реакцій на розпад закритого суспільства, як реакцію, що *за своїм походженням* спрямована проти відкритого суспільства і що її можна охарактеризувати як втечу у мрії про рай, де племінна єдність розкривається як незмінна реальність.

Така інтерпретація прямо суперечить інтерпретації Бергсона в його дослідженні «Два джерела моральності та релігії», оскільки Бергсон твердить, що саме містицизм здійснив стрибок від закритого до відкритого суспільства.

* Втім, слід, звісно, визнати (на чому люб'язно загострив мою увагу Джакоб Вінер), що містицизм є досить різноманітним, щоб працювати у хоч якому політичному напрямку, і навіть серед апостолів відкритого суспільства містика і містицизм мають своїх представників. Саме містичний образ ліпшого, менш роз'єднаного світу, безперечно, надихав не лише Платона, але й Сократа. *

Можна зауважити, що у дев'ятнадцятому столітті, надто в Гегеля та Бергсона, ми знаходимо *еволюційний містицизм*, що через вихваляння змін, певно, є прямо протилежним Парменідовій та Платоновій ненависті до змін. І все-таки в підоснові цих двох форм містицизму лежить, мабуть,

один і той самий досвід; про це свідчить той факт, що в обох робиться надто сильний наголос на змінюваності. Обидві форми є реакцією на жахливий досвід соціальних змін: в одних цей страх поєднувався із сподіваннями на те, що зміни можна затримати, а в інших — із дещо істеричним (і безперечно двозначним) сприйняттям зміни як реальної, істотної та бажаної.— Див. також прим. 32—33 до розділу 11, прим. 36 до розділу 12 та примітки 4, 6, 29, 32 та 58 до розділу 24.

[60] «Євтифрон», один із ранніх діалогів, як правило, вважають невдалою Сократовою спробою визначити благочестя. Сам Євтифрон є карикатурою на популярний образ «святенника», який точно знає, чого бажають боги. На Сократове запитання: «Що ти вважаєш благочестивим, а що нечестивим?» Євтифрон відказує: «Благочестиво чинити так, як чиню я! Тобто, притягати до суду того, хто скоїв убивство, святотатство чи інший подібний злочин, хай навіть це буде твій батько чи твоя мати;.. нечестиво — не віддавати їх під суд» (5-е). Євтифрона показано як людину, що притягає до суду свого батька за вбивство раба. (Згідно зі свідоцтвом, процитованим Гроутом у Plato I, прим. до ст. 312, аттічний закон вимагає у таких випадках притягнення до суду будь-якого громадянина.)

[61] «Менексен», 235 b. Див. прим. 35 до цього розділу, а також закінчення прим. 19 до розділу 6.

[62] Гасло, згідно з яким треба поступитися свободою заради безпеки, стало головною опорою бунту проти свободи. Але немає нічого дальшого від правди. Звісно, в житті взагалі не існує абсолютної безпеки. Але ступінь безпеки, якого можна досягти, залежить від нашої пильності, зміцненій інституціями, котрі повинні допомагати нам бути пильними, тобто *демократичними інституціями*. Ці інституції придумані (якщо говорити Платоновою мовою) для того, щоб стадо мало змогу надзирати за своїми сторожовими собаками та судити їх.

[63] Стосовно «недоречностей» та «неладних відхилень» див. «Держава», 547 а, яку процитовано в тексті до приміток 39 та 40 до розділу 5. Платонову заклопотаність проблемами розмноження та контролю за народжуваністю, мабуть, можна пояснити почасти тим фактом, що він розумів *наслідки* зросту населення. І справді (див. текст до прим. 7 до цього розділу), «падіння», втрата племінного раю була зумовлена «природною» чи «первісною» виною людини, так би мовити, невідрегульованістю її природної швидкості розмноження. Див. також прим. 39 (3) до розділу 5 та 34 до розділу 4. Стосовно цитати, наведеної далі в цьому ж абзаці, див. «Держава», 566 е, та текст до прим. 20 до розділу 4. Кроссман, якому ми завдячуємо блискучим дослідженням періоду тиранії у грецькій історії (див. Plato To-Day, pp. 27—30), пише: «Отож, саме тирани насправді створили грецьку *державу*. Вони зруйнували стародавню племінну організацію первісної аристократії...» (там же, ст. 29). Це пояснює, чому Платон

ненавидів тиранію, можливо, навіть дужче за свободу,— див. «Держава», 577 с (втім, див. прим. 69 до цього розділу.) Його висловлювання про тиранію, зокрема *565—568*, являють собою блискучий соціологічний аналіз послідовної політики сили. Я хотів би назвати це першою спробою на шляху до *логіки сили*. (Я обрав цей термін за аналогією до того, як Ф. А. фон Хаєк вживає термін *логіка вибору* для чистої економічної теорії.) Логіка сили зовсім проста і її часто майстерно застосовують. Протилежний різновид політики набагато важчий, почасти тому, що логіку політики, яка не спирається на силу, тобто *логіку свободи*, і досі не до кінця усвідомлено.

[64] Добре відомо, що більшість Платонових політичних проектів, включно із запропонованою спільністю жінок та дітей, носилися «в повітрі» за доби Перікла. Див. чудове резюме в Адамовому виданні «Держави», І, ст. 354 та наст. * та *A. D. Winspear*. The Genesis of Plato's Thought, 1940 *.

[65] Див. *V. Pareto*. Treatise on General Sociology, § 1843 (англійський переклад: The Mind and Society, 1935, vol. III, p. 1281); див. прим. 1 до розділу 13, де цей фрагмент процитовано повніше.

[66] Пор. дію, яку справив Главконів виклад Лікофронової теорії на Карнеада (див. прим. *54 до розділу 6*) і згодом на Гоббса. Визнана «аморальність» багатьох марксистів також пов'язана з цим. Ліві часто вірять у власну позаморальність. (Хоча це і не стосується справи, втім, така позиція часом буває скромнішою та приємнішою, ніж догматична самовпевненість багатьох реакційних моралістів.)

[67] Гроші — це один із символів, а також одна з проблем відкритого суспільства. Безперечно, ми ще не оволоділи раціональним контролем за їхнім використанням. Найбільше зло полягає в тому, що за гроші можна здобути політичну владу. (Найбезпосереднішою формою такого зловживання є інституція ринку рабів, але саме цю інституцію захищає Платон у «Державі», *563* b; див. прим. 17 до розділу 4; в «Законах» Платон також не заперечує проти політичного впливу багатства.—див. прим. 20 (1) до розділу 6.) З погляду індивідуалістичного суспільства гроші дуже важливі. Це — складова інституту (частково) *вільного ринку*, який дозволяє споживачу до певної міри здійснювати контроль за виробництвом. Приголомшливі зловживання грішми, що відбуваються час від часу, зробили нас досить чуттєвими до них, і Платонове протиставлення грошей і дружби є лише першою з багатьох свідомих і підсвідомих спроб здобути вигоду з цих почуттів з метою політичної пропаганди.

[68] Груповий дух племінного ладу, звісно, ще не зовсім втрачено. Він проявляє себе, наприклад, в украй цінному досвіді *дружби та товаришування*, а також у юнацьких трибалістичних рухах на кшталт бойскаутів (чи руху німецької молоді) та в деяких клубах та товариствах дорослих, подібних до змальованого Сінклером Льюїсом у «Беббіті». Значення цього, певно, найбільш універсального з усіх емоційних та естетичних почуттів не

треба недооцінювати. Майже всі соціальні ру ги, як тоталітарні, так і гуманістичні зазнали його впливу. Дружба відіграє важливу роль на війні і є одним із *наймогутніших різновидів зброї у бунті проти свободи, втім,* також і за миру, в бунті проти тиранії, але в цьому разі почуттям дружби часто загрожують притаманні їм романтичні тенденції. Свідомою і невдалою спробою відродити цей дух з метою затримання розвитку суспільства та увічнення класового правління, очевидно, була система англійських «публічних шкіл». («Ніхто не стане доброчесним, якщо його найперші роки не були присвячені шляхетним іграм» — такий їхній девіз, запозичений із «Держави», 558 b.)

Ще одним наслідком і симптомом втрати племінного групового духу є, звісно, наголошення Платоном на аналогії між політикою та медициною (див. розділ 8, зокрема прим. 4); це наголошення передає відчуття того, що тіло суспільства хворе, тобто почуття напруженості, безпомічності. «Від часів Платона і донині уми політичних філософів раз по раз поверталися до цього *порівняння медицини та політики*»,— каже Дж. Катлін (*G. E. G. Catlin.* A Study of the Principles of Politics, 1930, прим. до ст. 458 де на підтримку цього твердження процитовано слова Фоми Аквінського, Дж. Сантаяни та В. Інга; див. також у тій же праці, у прим. 37 цитати з «Логіки» Мілля). Катлін також вельми характерно (там же, ст. 459) говорить про «гармонію» та «прагнення захисту, який забезпечує або мати, або суспільство». (Див. також прим. 18 до розділу 5.)

[69] Див. розділ 7 (прим. 24 та текст; див. Athen., XI, 508) щодо імен дев'яти таких Платонових учнів (включно із молодшим Діонісієм та Діоном). Я припускаю, що повторювані Платоном заклики до застосування не лише сили, але «*переконування* та сили» (див. «Закони», 722 та примітки 5, 10 та 18 до розділу 8), мали на меті критику тактики Тридцяти тиранів, чия пропаганда і справді була примітивною. Але з цього випливає, *що Платон чудово знав рецепт Парето, згідно з яким слід використовувати* почуття, а не боротися з ними. Те, що Платонів друг Діон (див. прим. 25 до розділу 7) правив Сіракузами як тиран, визнає навіть Маєр. Він виступає на захист Діона, чию долю пояснює, попри своє захоплення Платоном як політиком, вказуючи на «прірву між» (платонівськими) «теорією та практикою» (op. cit., V, 999). Про Діона Маєр каже (там же): «Ідеальний цар зовні перестав відрізнятися від нікчемного тирана». Втім, Маєр вірить, що, так би мовити, внутрішньо Діон залишився ідеалістом і що він глибоко страждав, коли політична необхідність вимагала від нього вбивств (надто смерті його спільника Геракліта) та інших подібних заходів. Утім, на мою думку, Діон діяв згідно з Платоновою теорією — теорією, яка, за логікою сили, змусила Платона навіть визнати в «Законах» благо тиранії (709 е та наст.; у тому ж місці, певно, міститься припущення,

що поразка Тридцяти тиранів була зумовлена їхньою чисельністю: якби Критій був один, усе скінчилося б добре).

[70] Племінний рай — це, звісно, міф (хоча окремі примітивні народи, якот більшість ескімоських, очевидно, цілком щасливі). У закритому суспільстві може не бути почуття безпомічності, але існують свідоцтва інших проявів страху — страху демонічних сил по інший бік природи. Спроби відродити цей страх та використати його проти інтелектуалів, учених тощо характеризує багато нещодавніх проявів бунту проти свободи. У заслугу Платону, учневі Сократа, можна поставити, що він ніколи не намагався представити своїх ворогів виплодками злісних демонів пітьми. У цьому він залишався просвіченою людиною. Платон не був схильним до ідеалізації зла, яке для нього було лише зіпсутим, деградованим та зубожілим добром. (Лише в одному місці «Законів», 896 е та 898 с є те, що можна зрозуміти як натяк на абстрактну ідеалізацію зла.)

[71] Останню примітку можна додати у зв'язку з моїм зауваженням стосовно *повернення до звірів*. Від часу вторгнення дарвінізму у сферу людських проблем (вторгнення, за яке не слід винуватити Дарвіна) було багато «соціальних зоологів», котрі довели, що людська раса приречена до фізичного виродження через брак фізичної конкуренції серед її членів, а можливість захисту тіла зусиллями розуму перешкоджає природному добору діяти на наші тіла. Першим, хто сформулював цю думку (але сам так не вважав), був Семюел Батлер, який писав: «Єдина серйозна небезпека, яку передчував цей письменник» (едгінський письменник), «полягає в тому, що машини» (а ми можемо додати, цивілізація взагалі) «настільки ...зменшили б жорсткість конкуренції, що багато фізично немічних людей не були б помічені і передали свою неміч нащадкам». (*S. Butler*. Erewhon, 1872, Everyman's ed., p. 161.) Наскільки мені відомо, першим, хто написав на цю тему грубий том, був В. Шальмайєр (див. прим. 65 до розділу 12), один із засновників сучасного расизму. По суті, Батлерову теорію повсякчас відкривали знову (надто «біологічні натуралісти» у значенні, наведеному в розділі 5). Згідно з працями окремих сучасних авторів (див., наприклад, *G. H. Eastbrooks*. Man: The Mechanical Misfit, 1941), людина зробила вирішальну помилку, ставши цивілізованою, а надто, коли почала допомагати слабким. До цього вона була майже досконалим людинозвіром, але цивілізація з її штучними методами захисту слабких веде до виродження, а отже, повинна зруйнувати саму себе. Відповідаючи на такі аргументи, ми повинні, як на мене, насамперед визнати, що людина, ймовірно, колись щезне з лиця землі, але ми повинні також додати, що те саме стосується навіть найдосконаліших тварин, не кажучи вже про тих, що є лише «майже досконалими». Теорія, згідно з якою людська раса могла б прожити трохи довше, якби не зробила фатальної помилки — стала допомагати слабким — вельми сумнівна. Проте навіть якби це було

правдою, то чи справді ми прагнемо звичайного продовження тривалості існування раси? Чи, може, досконалий людинозвір є такою видатною цінністю, що ми повинні віддати перевагу продовженню його існування (як би там не було, він уже проіснував досить довго) перед нашим експериментом надання допомоги слабким?

Я вірю, що людство не помилилось. Попри зраду окремих інтелектуальних провідників, попри приголомшливу дію платонівських методів в освіті та руйнівні наслідки пропаганди, ми все-таки є свідками дивовижних успіхів. Багатьом слабким людям допомогли. Рабства немає вже близько сотні років. Дехто твердить, що його невдовзі запровадять знову. У мене оптимістичніші почуття, адже, зрештою, все залежить від нас самих. Втім, навіть якби ми втратили все, навіть якби нам довелось повернутись до майже досконалого людинозвіра, це не змінить той факт, що колись давно (навіть якщо це тривало недовго) на землі не було рабства. Цей здобуток і пам'ять про нього можуть компенсувати декому з нас усі наші помилки, механічні чи зумисні. Цей здобуток може навіть компенсувати декотрим з нас фатальну помилку, якої припустилися наші пращури, коли вони прогавили золоту можливість зупинити всі зміни — повернутися до клітки закритого суспільства і встановити, на віки вічні, досконалий зоопарк майже досконалих мавп.

ДОДАТКИ

I

ПЛАТОН І ГЕОМЕТРІЯ

У другому виданні цієї книжки я істотно доповнив примітку 9 до розділу 6 (ст. 308—315). Історична гіпотеза, запропонована у цій примітці, згодом була розвинута у моїй статті «Природа філософських проблем та їхнє коріння в науці» (British Journal for the Philosophy of Science, 3, 1952, pp. 124 ff.; згодом її було включено до моєї книжки «Припущення та спростування»). Цю гіпотезу можна інакше сформулювати так: (1) відкриття ірраціональності квадратного кореня з двох, що призвело до краху піфагорейської програми зведення геометрії та космології (а ймовірно, всього знання) до арифметики, спричинило кризу в грецькій математиці; (2) Евклідові «Основи» — це не підручник з геометрії, а радше остання спроба платонівської школи подолати цю кризу шляхом перебудови всієї математики та космології *на геометричному підмурку* для того, щоб розглядати проблему ірраціональності систематично, а не для окремого випадку, перевертаючи таким чином піфагорейську програму арифметизації; (3) саме Платон вперше склав програму, яку згодом втілив Евклід: саме Платон вперше визнав необхідність перебудови, саме він обрав геометрію за новий фундамент, а геометричний метод пропорційності — за новий метод, саме він накреслив програму *геометризації математики*, включно з арифметикою, астрономією та космологією і, поклавши початок геометричній картині світу, став у такий спосіб основоположником сучасної науки — науки Коперника, Галілея, Кеплера та Ньютона.

Я припустив, що знаменитий напис над входом до Платонової Академії (див. прим. 9 (2) до розділу 6) містить у собі натяк на цю програму геометризації. (Те, що вона мала на меті проголосити переворот піфагорейської програми, виглядає цілком імовірним з огляду на свідоцтво Архита — див. Diels-Kranz, фрагмент А.)

На ст. 292 я висловив припущення, *«що Платон був*

одним із перших творців специфічно геометричного методу, спрямованого на врятування того, що ще можна було врятувати... від краху піфагореїзму», і далі я охарактеризував це припущення як «украй непевну історичну гіпотезу». Сьогодні я вже не вважаю цю гіпотезу такою сумнівною. Навпаки, тепер я відчуваю, що перечитавши Платона, Арістотеля, Евкліда та Прокла у світлі цієї гіпотези, можна здобути так багато свідоцтв на її підтримку, як і не гадалось. На додаток до переконливих фактів, на які я посилаюсь у цитованому абзаці, хотілося б сказати, що вже «Горгій» (451 a-b; c; 453 e) розглядає дискусію з приводу «парного» та «непарного» як характерну для арифметики, у такий спосіб чітко ототожнюючи арифметику з піфагорейською теорією чисел і водночас характеризуючи геометра як людину, що застосовує метод пропорцій (465 b-c). *Окрім того, в іншому фрагменті з «Горгія» (508 а) Платон* говорить не лише про геометричну рівність (див. прим. 48 до розділу 8), але також непрямо стверджує принцип, що пізніше був детальніше розвинутий у «Тімеї»; згідно з цим принципом космічний порядок — це порядок геометричний. Між іншим, «Горгій» також доводить, що Платон не ототожнював слово «alogos» з ірраціональними числами, оскільки в уривку 465 а він заявляє, що навіть технічні прийоми чи мистецтво не повинні бути «alogos», що тим паче правильно стосовно такої науки, як геометрія. На мою думку, ми можемо просто перекласти слово «alogos» терміном «аналогічний». (Див. також «Горгій» 496 a-b, та 522 e.) Цей пункт важливий для інтерпретації назви загубленої праці Демокріта, про яку я згадував на ст. 293.

Моя стаття «Природа філософських проблем» (див. вище) містить ще кілька припущень стосовно Платонової геометризації арифметики та космології в цілому (його перевороту піфагорейської програми) та його теорії «форм».

Додано 1961 року

Оскільки цей додаток вперше було опубліковано 1957 року в третьому виданні цієї книжки, я майже випадково виявив цікаве підтвердження сформульованої вище історичної гіпотези (див. пункт (2) у першому абзаці цього додатка). Йдеться про речення з Проклового коментаря до першої книжки Евклідових «Основ» (ed. Friedlein, 1873, Prologus, II, p. 71, 2-5), з якого стає зрозумілим, що існува-

ла традиція тлумачити Евклідові основи як Платонову космологію, тобто як трактування проблем, порушених у «Тімеї».

II

ДАТУВАННЯ «ТЕЕТЕТА» (1961)

Примітка 50 (6) до розділу 8 містить натяк на те, що у протилежність до загальноприйнятої думки «Теетет», можливо, було написано раніше, ніж «Державу». Цим припущенням зі мною поділився нині померлий доктор Роберт Айслер у розмові незадовго до своєї смерті 1949 року. Але оскільки він сказав мені лише, що це припущення почасти засновується на фрагменті 174 е та наст. «Теетета» — визначення цього ключового фрагмента як написаного після «Держави» не зовсім узгоджувалося з моєю теорією,— то я відчував, що це не дає достатніх підстав для такого припущення і було б занадто ad hoc, щоб виправдати мене в очах громадськості за перекладання відповідальності на Айслера.

Втім, відтоді я знайшов досить багато незалежних аргументів на підтримку більш раннього датування «Теетета», а отже, хочу тепер віддати належне первісному припущенню доктора Айслера.

Позаяк Єва Закс (див. *Eva Sachs*. Socrates, 5, 1917, ст. 531 та наст.) встановила, що пролог «Теетета» у тому вигляді, як ми його знаємо, було написано після 369 р. до н.е., то припущення про сократівське осердя діалогу та його більш раннє датування тягне за собою ще одну гіпотезу — про загублену первісну версію діалогу, яку Платон переробив після смерті Теетета. Останнє припущення зробили незалежно один від одного різні дослідники ще до знахідки папірусу (Klassikerhefte, Berlin, 2, 1905), що містить фрагмент «Коментаря до Теетета» з посиланням на два різні варіанти діалогу. На мою думку, наведені далі аргументи підтримують обидва припущення.

(1) Певні місця в Арістотелевій спадщині, певно, є алюзіями на «Теетета»: вони чудово узгоджуються з текстом діалогу і водночас підтверджують, що виражені в «Теететі» ідеї належать Сократу, а не Платону. Я маю на увазі фрагменти, в яких Арістотель приписує Сократові винахід

індукції («Метафізика», 1078 b 17-33; пор. 987 b I та 1086 b 3), що, на мою думку, є натяком на Сократову маєвтику (детально розроблену в «Теететі») — метод допомоги учню у сприйнятті справжньої сутності речі через очищання його свідомості від обманливих забобонів; далі він приписує Сократу *ставлення, на якому неодноразово наголошувалося* в «Теететі»: «...Сократ, як правило, порушував питання, а не відповідав на них, бо визнавав, що не знає відповіді» (Арістотель. «Про софістичні спростування», 183 b 7). Я розглядаю ці фрагменти в іншому контексті у моїй лекції «Про джерела знання та помилок» (див. Proceedings of the British Academy, 1960, vol. 46, зокрема на ст. 50), що виходила окремою брошурою у видавництві Оксфордського університету, а нині увійшла до моєї книжки «Припущення та спростування».

(2) «Теетет» має на диво невиразну кінцівку, хоча, здається, саме так Платон задумав свій діалог і готував нас до цього від самого початку. (По суті, спроба розв'язати *проблему знання, яку Платон здійснив у цьому чудовому* діалозі, зазнала цілковитої поразки.) Втім, відомо, що подібні невизначені кінцівки характерні для багатьох його ранніх діалогів.

(3) «Пізнай себе» інтерпретується тут так само, як і в «Апології Сократа»: «Пізнай, як мало ти знаєш». У заключному слові Сократ каже: «Після цього, Теетете... ти будеш менш суворим, станеш лагіднішим до своїх близьких, бо осягнеш мудрість і не вважатимеш, що знаєш те, чого не знаєш. Адже моє мистецтво [маєвтики] здатне досягти лише цього, а я не знаю нічого такого, що знають інші...»

(4) Те, що ми користуємося другим, виправленим Платоном варіантом діалогу, виглядає цілком імовірним, надто *з огляду на той факт, що вступ до діалогу* (142 а *до* закінчення 143 с), який, можливо, було додано на пам'ять видатному мислителю, насправді суперечить фрагменту, котрий, певно, уникнув ревізії першого варіанта цього діалогу. Я маю на увазі закінчення, в якому, як і в більшості своїх ранніх діалогів, Платон натякає на загрозу близького суду над Сократом. Суперечність криється в тому факті, що Евклід, котрий з'являється як персонаж у вступі й розповідає, як було написано діалог, повідомляє (142 c-d, 143 a), що він неодноразово навідувався до Афін (імовірно з Мегари) і кожного разу користався нагодою перевірити свої

нотатки в Сократа і подекуди внести в них *«виправлення»*. Про це говориться так, що стає зрозумілим — цей діалог мав відбуватися *принаймні* за кілька місяців до суду над Сократом та його смерті, а це аж ніяк не узгоджується з кінцівкою діалогу. (Я не знайшов літератури з цього питання, але не можу уявити собі, щоб платоніки зовсім обминули його увагою. (Можливо, навіть, що посилання на «виправлення» у фрагменті 143 а, а також опис у фрагменті 143 с «нового стилю», про який багато говорилося (див., наприклад, *C. Ritter*. Plato, vol. 1, 1920, pp. 220 ff.) і який було запроваджено для того, щоб пояснити певні відхилення переробленого варіанта від первісного. (Це дозволило б хронологічно помістити перероблену версію навіть після написання «Софіста».)

III

ВІДПОВІДЬ КРИТИКУ (1961)

Мене попросили сказати що-небудь у відповідь критикам цього тому моєї праці. Але перш ніж зробити це, я хотів би ще раз подякувати тим критикам, які допомогли мені в той чи інший спосіб поліпшити цю книжку.

Про інших — моїх опонентів — мені не хочеться багато говорити. Тепер я усвідомлюю, що, критикуючи Платона, я образив і завдав болю багатьом платонікам, про що шкодую. І все-таки, мене здивувала несамовитість окремих відгуків.

Гадаю, більшість Платонових захисників просто відкинули ті факти, які, на мою думку, не можна серйозно заперечити. Це стосується навіть найкращого з них — професора Рональда Левінсона та його монументальної праці (645 сторінок щільного тексту) «На захист Платона» (*Ronald B. Levinson*. In Defençe of Plato, Cambridge, 1953).

Тут я намагаюсь відповісти професору Левінсону і ставлю перед собою дві не зовсім рівноцінні мети. Менш важливу з них — захистити себе від низки обвинувачень — я спробую досягти у розділі А, для того щоб важливіша мета — відповідь професору Левінсону на його захист Платона (у розділі Б) — не загубилася у моїх спробах виправдатися.

A

Мій портрет, намальований професором Левінсоном, викликав у мене сумніви щодо правдивості мого зображення Платона. Бо якщо з книжки свого ще живого сучасника можна скласти собі таке спотворене уявлення про його ідеї та наміри, то чи можна сподіватися намалювати хоч трохи схожий портрет автора, який народився понад двадцять чотири століття тому?

Як же мені захистити себе від ототожнення з гаданим оригіналом портрета, намальованого професором Левінсоном? Я можу лише показати, що принаймні деякі хибні переклади, інтерпретації та перекручення Платонових текстів, в яких професор Левінсон обвинувачує мене, насправді не існують. І навіть це я можу зробити, лише проаналізувавши два чи три характерні приклади, взяті навмання з кількох сотень: здається, у цій книжці обвинувачень більше, ніж сторінок. Отож, я можу лише довести безпідставність деяких принаймні найсуворіших із висунутих проти мене обвинувачень.

Я не хотів би викликати хвилю зустрічних обвинувачень у перекрученні цитат тощо. Але позаяк з'ясувалося, що це неможливо, то мені хочеться внести ясність: тепер я розумію, що професор Левінсон, подібно до інших платоніків, напевне, сприйняв мою працю не лише як образливу, а майже як блюзнірську. Й оскільки я і є той самий блюзнір, то мені не слід скаржитись на суворий присуд.

Отож, давайте розглянемо кілька прикладів.

Професор Левінсон пише (прим. 72 на ст. 273): «Так само як і з іншими, кого Поппер засуджує, він занадто зачорнив своїми перебільшеннями постать Критія. Адже у цитованих ним віршах релігію зображено хоч і вигадкою, але вигадкою — мета якої слугувати загальному благу суспільства, а не корисливим інтересам лукавого дурисвіта».

Отже, якщо ці слова мають хоч якийсь сенс, то, згідно з ними, я тверджу чи принаймні натякаю (у фрагментах, цитованих професором Левінсоном, тобто ст. 179 та 140 A, які відповідають ст. 183—184 та ст. 142—143 E [1]), наче процитовані мною Критієві вірші зображують релігію не

[1] *«A» в цьому додатку означає посилання на американські видання моєї книжки 1950 та 1956 років, «E» — на англійські видання після 1952 року.*

лише вигадкою, але вигадкою «мета якої слугувати... корисливим інтересам лукавого дурисвіта».

Я заперечую, що висловлював подібні твердження чи бодай натяки. Навпаки, я намагався підкреслити, що загальне благо суспільства — це проблема, яка цікавила Платона найбільше, і що його ставлення до релігії у цьому світлі «практично аналогічне позиції Критія». Засади, на яких я будую мою критику, чітко сформульовані на початку розділу 8 (другий абзац), де я пишу: «Заради блага держави»,— каже Платон. Знову виявляється, що принцип колективної користі править за найвищий моральний критерій».

Я ж тверджу, що моральний принцип, який бере за основу «Загальне благо суспільства» як моральну мету, не досить добрий, щоб слугувати опорою моралі. Наприклад, хоча б тому, що веде до брехні — «для загального блага суспільства» чи «заради блага держави». Інакше кажучи, я намагаюсь показати шкідливість морального колективізму, його розбещуючу дію. Та я ніде не інтерпретую цитовані Критієві вірші у значенні, приписуваному професором Левінсоном. Мені слід було б запитати: «Хто ж кого чорнить своїми перебільшеннями?», якби я не усвідомлював тієї обставини, що суворість моєї критики спровокувала професора Левінсона до обвинувачень на мою адресу і що це до певної міри виправдовує їх. Втім, від цього вони не стають справедливими.

А ось інший приклад. Професор Левінсон пише (ст. 354 та наст.): «Одне з найбільш безглуздих Потперових тверджень полягає в тому, що Платон начебто вважав «сприятливими обставинами» присутність в Афінах спартанських військ, покликаних для того, щоб допомогти утриматися Тридцяти тиранам та їхньому жахливому режимові, і не переживав інших почуттів, окрім схвалення, при думці про Афіни в спартанському ярмі. Нам накидають думку, що він був готовий покликати їх знову, якби їхня присутність допомогла йому здійснити свою олігархічну революцію. Немає таких місць у тексті, які Поппер міг би навести на підтримку свого обвинувачення, бо воно цілком витікає із зображення Платона як третьої голови ним же створеної двоголової почвари на ім'я «Старий олігарх та Критій». Це огульне обвинувачення є прикладом полювання на відьом найгіршого штибу».

Ось моя відповідь: якщо це одне з моїх «найбільш без-

глуздих тверджень», то я взагалі не міг твердити нічого безглуздого. Адже я ніколи нічого такого не твердив, і воно зовсім не узгоджується з намальованим мною портретом Платона, який я спробував — мабуть, не зовсім вдало — передати в цій праці.

Я справді вважаю, що недовір'я до пересічної людини та етичний колективізм вели Платона до схвалення насильства, втім я ніколи не твердив чогось подібного до того, що трохи незграбно приписує мені тут професор Левінсон. Ось чому не існує тексту, за допомогою якого він міг би *підтримати свої обвинувачення* у тому, що я таки твердив це — вони витікають цілковито з його уявлення про Поппера як про третю голову двоголової почвари, створеної професором Левінсоном з Отто Нойрата та Дж. А. Лауверіса. А стосовно «огульних обвинувачень», то я можу послатись на ст. 441 праці професора Левінсона. Там йому «допомагає розв'язати це питання» — питання про «причину, що повсякчас спонукає Поппера вдаватися до таких злісних вигадок» — встановлення схожості між мною та «старшим співвітчизником Поппера, нині померлим, різнобічним австрійським філософом Отто Нойратом». (Насправді я далекий від філософії Нойрата, а він зовсім не симпатизує моїй, що чітко простежується як з моїх праць, так і з праць самого Нойрата, який, приміром, захищав Гегеля і критикував кантіанство та моє вихваляння Канта. Про Нойратову критику Платона я вперше довідався з книжки професора Левінсона, але так досі й не бачив його статей з цього питання.)

Повернімося, втім, до мого гаданого «безглуздого твердження». Насправді я написав про Платонові почуття (ст. 195 Е-190 А) майже зовсім протилежне до того, що повідомляє професор Левінсон на ст. 354 своєї книжки. Я зовсім не вважаю, начебто Платон розглядав присутність спартанських військ в Афінах як «сприятливу обставину» чи що він не «переживав інших почуттів, окрім схвалення, при думці про Афіни у спартанському ярмі». Я намагався висловити абсолютно інше, а саме, що Тридцять тиранів зазнали поразки «попри сприятливі умови — могутню підтримку непереможної Спарти». Я припустив, що Платон, як і я, бачив причини цієї поразки насамперед у моральному падінні Тридцяти тиранів. Ось що я писав: «Платон відчував необхідність цілковитого перегляду про-

грами. Тридцять тиранів зазнали поразки у своїй політиці сили переважно тому, що образили почуття справедливості у громадян. Ця поразка була головно моральною поразкою».

Оце й усе, що я сказав про Платонові почуття. (Я лише двічі мовив: «Платон відчував». (Гадаю, поразка Тридцяти тиранів спонукала Платона до часткової зміни своїх моральних поглядів — втім, не досить радикальної. Я не припускаю жодного з тих почуттів, які професор Левінсон змушує мене приписувати Платону. Мені й уві сні не могло наснитись, що хто-небудь колись вичитає таке у моїй книжці.

Я, звичайно, приписую Платонові певну симпатію до Тридцяти тиранів і, зокрема, до їхніх проспартанських намірів. Але це, звісно, докорінно відрізняється від тих «безглуздих тверджень», які професор Левінсон приписує мені. Можу лише сказати, що я й справді припустив, що Платон захоплювався своїм дядечком Критієм, ватажком Тридцяти тиранів. Я припустив також, що він симпатизував певним Критієвим намірам та поглядам. Але я також сказав, що він вважав олігархію Тридцяти тиранів моральною поразкою і що саме ця поразка спонукала його до перегляду своєї колективістської моралі.

Як видно, моя відповідь на два обвинувачення професора Левінсона займає майже стільки ж місця, скільки і власне обвинувачення. Це неминуче, а тому я змушений обмежитися ще лише двома прикладами (із сотень). Вони обидва пов'язані з моїм начебто помилковим перекладом Платонового тексту.

Насамперед професор Левінсон припустив, що я погіршив чи спотворив Платонів текст. «Поппер, однак, як і раніше, вживає у своєму перекладі прикре слово «вислати» замість «відправити», — пише професор Левінсон у примітці 244 на ст. 349. Але тут сталася звичайнісінька помилка — помилка професора Левінсона. Якщо він погляне ще раз на цей фрагмент, то пересвідчиться, що я вживаю слово «вислати» там, де в його — чи радше Фаулеровому — перекладі вжито слово «вигнати». (Тієї частини фрагмента, де Фаулер у своєму перекладі вживає слово «відправити», просто немає у наведеній мною цитаті — її замінено крапками.)

Внаслідок цієї помилки виявляється, що репліка профе-

сора Левінсона «як і раніше» у даному разі дуже доречна. Бо якраз перед реченням, яке ми щойно розглядали, він пише про мене (ст. 348, прим. 243): «Поппер зміцнює свою інтерпретацію (ст. 166 Е-ст. 162 А) платонівського уривка («Держава», 540 е-541 а) дрібними неточностями в перекладі, прагнучи створити враження більшої схильності Платона до зневаги та насильства. Отож, він перекладає «відіслати» (apopempō) як «вигнати» чи «заслати» [1]...» Насамперед зауважу, що професор Левінсон схибив ще раз (тобто помилився у двох виносках поспіль), оскільки Платон вживає тут не слово «apopempō», а термін «ekpempō». Звісно, різниця невелика, та втім слово «ekpempō» містить принаймні префікс «ex» від «expel» («вигнати»), а серед його словникових значень знаходимо «проганяти», а ще «відсилати з ганьбою» (або «висилати, що несе на собі забарвлення ганьби», згідно з моїм «Словником давньогрецької мови» Ліддела та Скотта). Це слово є сильнішим, порівняно до «pempō», тобто «відсилати, відправляти», яке вжите у поєднанні з Аїдом («відправляти в Аїд») «звичайно значило відправити живу людину в Аїд, тобто вбити її». (Я цитую словник Ліддела та Скотта.) Нині дехто міг би навіть «запросто» сказати «*відправити його*». Майже те саме значення мається на увазі, коли Федр повідомляє («Бенкет», 179 е — фрагмент, на який професор Левінсон посилається на ст. 348), що боги, врятувавши та вшанувавши Ахіллеса за його звитягу та любов до Патрокла, «відправили його на Острів щасливих», тоді як Гомер відправляє його в Аїд.) Мабуть очевидно, що жоден із варіантів перекладу, як-от «вигнати» чи «заслати», не уразливий для критики, що грунтується на наукових засадах. А ось професора Левінсона можна критикувати, коли він, цитуючи мене, пише: «вигнати та заслати», оскільки я не вживав ці слова в такий спосіб. (Він був би принаймні формально правий, якби процитував: «слід вигнати... та заслати». Крапки дещо змінюють картину, бо, якби я написав «вигнати та заслати», то це *могло* бути спробою перебільшення шляхом «зміцнення» одного слова іншим. Отак дрібна неточність веде до поглиблення мого мнимого злочину — гаданого зміцнення моєї інтерпретації

---

[1] Йдеться про переклад терміна на англійську. Левінсон і Поппер вживають відповідно слова «send away» та «expel and deport».

цього платонівського уривка шляхом дрібних неточностей у перекладі.)

Втім, хоч би як там було, цей випадок нічого не доводить. Давайте звернемося до перекладу П. Шорі. (Професор Левінсон цілком справедливо визнає авторитет Шорі.) «Усіх мешканців, кому виповнилося більше десяти років»,— перекладає Шорі,— «вони («філософи», які стали «володарями держави») відішлють у поля і стануть опікуватися дітьми, відучуючи їх від звичаїв їхніх батьків і виховуючи за власними звичаями та законами, які ми описали раніше». Хіба це не те саме, що сказав я (хоча, можливо, і не так ясно, як у мене на ст. 162 А-166 Е)? Бо хто ж повірить, що «відіслати» «усіх мешканців, кому виповнилося більше десяти років», може означати щось інше, крім насильницького вигнання та депортації? Хіба люди покірно підуть, полишивши своїх дітей, коли їх будуть «відсилати», якщо тільки їх не примусять до цього загрозами «філософи», котрі стали «володарями держави»? (Припущення професора Левінсона, зроблене на ст. 349 його праці про те, що їх відіслали до «їхніх... сільських маєтків, за межі власне міста», обгрунтовується ним же, досить іронічно, через посилання на фрагмент 179 е «Бенкету» та «Острів щасливих», куди відправили Ахіллеса боги — чи, точніше, Аполлонова або Парісова стріла. Уривок з «Горгія», 526 с, був би більш доречним посиланням.)

В усьому цьому я вбачаю важливий принцип. А саме, принцип, згідно з яким *не може бути буквального перекладу*. Будь-який переклад — це інтерпретація, і ми завжди повинні брати до уваги контекст і навіть паралельні фрагменти.

Те, що фрагменти (на ст. 166 Е-ст. 162 А), з якими я поєднав щойно процитований уривок, і справді можна об'єднати, підтверджує власна виноска П. Шорі, який, зокрема, посилається на фрагмент, що його я назвав «очищенням полотна», а також на фрагмент «вбити і вигнати» з «Політика», 293 с-е. «Правлять вони за законами чи без них, добровільно чи супроти волі... і хай вони боронять державу, караючи й виганяючи [або, як перекладають професор Левінсон та Фаулер: «караючи чи відсилаючи», див. вище] окремих громадян... таку форму уряду ми повинні проголосити єдино правильною». (Див. текст моєї книжки ст. 166 Е-ст. 162 А.)

На ст. 349 своєї праці професор Левінсон цитує цей фрагмент повніше, ніж я. І все-таки він пропускає ту частину цитати, з якої вона починається в мене: «Правлять вони за законами чи без них, добровільно чи супроти волі». Ця подробиця цікава тим, що узгоджується зі спробою професора Левінсона виставити фрагмент про покарання та вигнання у майже невинному світлі. Одразу після того, як він процитував уривок, професор Левінсон пише: «Чесна інтерпретація ствердженого принципу [я не розумію, про ствердження якого «принципу» йдеться; хіба що того, який дозволяє все, що робиться *заради блага держави*] вимагає принаймні короткого огляду загального характеру діалогу». У ході цього «короткого огляду» Платонових намірів та прагнень ми довідуємося — без наведення прямих цитат з Платона,— що «інші традиційні та схвалювані нині критерії, такі як чи треба здійснювати правління... *над суб'єктами, що хочуть чи не хочуть цього, або відповідно до закону чи супроти закону*, відкидаються як такі, що не стосуються справи або несуттєві». Слова професора Левінсона, які я виділив курсивом, можна вважати приблизним цитуванням початку фрагмента (професор Левінсон не цитує його) з Платона про покарання та вигнання у тому вигляді, як я його процитував. Утім, тепер цей початок здається зовсім нешкідливим: від правителів уже не вимагають карати та виганяти «за законами чи без них», як я вказував на це. У читачів професора Левінсона складається враження, що це питання просто відкинули як побічне — як таке, що «не стосується» даної проблеми.

Але у Платонових читачів і навіть у персонажів його діалогів складається інше враження. Навіть «молодшого Сократа», котрий якраз перед цим уривком (після початкових слів наведеної мною цитати) вигукує: «Чудово!», приголомшує беззаконня запропонованого покарання. Бо відразу після проголошення принципу покарання та вигнання (можливо, зрештою, це і справді принцип) він мовить (переклад Фаулера, курсив, зрозуміло, мій): «Усе інше, про що ти говорив, здається розумним, але те, що управління державою [і, зрозуміло, застосування жорстких засобів] слід здійснювати без законів, мені прикро чути».

На мою думку, це зауваження доводить, що початок моєї цитати — «за законами чи без них» — насправді задумувався Платоном як складова принципу «карати та виганяти»;

далі, що я був правий, розпочавши цитату так, як я розпочав її; і, нарешті, що професор Левінсон просто помиляється, гадаючи, що вислів «за законами чи без них» вжито лише для того, щоб показати, що це — питання, «котре відкидається як таке, що не стосується» сутності даної проблеми.

Очевидно, що інтерпретація фрагмента про покарання та вигнання викликає в професора Левінсона почуття глибокої занепокоєності. І все-таки наприкінці своєї старанно продуманої спроби захистити Платона шляхом порівняння його вчинків із сучасною практикою він приходить до такого бачення цього фрагмента: «У цьому контексті Платонів політик з його відвертою готовністю убивати, виганяти та поневолювати там, де ми рекомендували б ув'язнення, з одного боку, або психіатричну соціальну службу, з іншого, втрачає багато через криваве забарвлення свого образу».

Я анітрохи не сумніваюсь, що професор Левінсон — справжній гуманіст, демократ та ліберал. Втім, хіба не прикро бачити, що прагнення захистити Платона може спонукати справжнього гуманіста до порівняння в такий спосіб нашої, за загальною згодою недосконалої соціальної служби з явно *незаконними* стратами та вигнанням (і поневоленням) громадян «справжнім політиком» — доброю і мудрою людиною — «заради блага держави»? Хіба це не страшний приклад тих чар, у полон яких потрапляє багато Платонових читачів, а також небезпеки платонізму?

Занадто багато є тверджень такого кшталту — перемішаних із обвинуваченнями на адресу головно уявного Поппера — щоб я відповів на них усі. І все-таки я хочу сказати, що вбачаю у книжці професора Левінсона не лише щиру спробу захистити Платона, але також і намагання побачити Платона у новому світлі. І попри те, що я знайшов лише один фрагмент — до того ж, несуттєвий,— який переконав мене у тому, що *в цьому місці* я трактував Платонів текст (але не його зміст) дещо вільно, я не бажаю створити враження, наче праця професора Левінсона не є дуже доброю та цікавою, надто, якщо забути про ті незлічені місця, де він цитує «Поппера» або, точніше, (як я показав) цитує трохи неточно і дуже часто вкладає в цитати зовсім протилежний зміст.

Та важливіше за всі особисті питання — це питання: наскільки вдало професор Левінсон захищає Платона?

Б

Я пересвідчився, що, стикаючись із новими нападками на мою книжку з боку Платонових захисників, найкраще не звертати уваги на дрібні положення, а шукати відповіді на п'ять кардинальних питань:

(1) Як спростувати моє твердження про те, що в «Державі» та «Законах» Платон засуджує Сократа з «*Апології Сократа*» (на *що вказано у розділі 10, другому* абзаці параграфа VI)? Як пояснено у прим. 55 до розділу 10, насправді це твердив Гроут, а його підтримав Тейлор. Якщо ця думка правильна — а саме так я вважаю,— тоді вона зміцнює також моє твердження, яке я наводжу у наступному пункті (2).

(2) Як спростувати моє твердження про те, що Платонову *антиліберальну та антигуманістичну позицію,* мабуть, неможливо пояснити тим, що він начебто не знав нічого ліпшого, або що на той час його погляди були *порівняно* ліберальними та гуманістичними?

(3) Як спростувати моє твердження про те, що Платон (наприклад, в уривку про очищення полотна в «Державі» та в уривку про страти та вигнання у «Політику») заохочував *правителів застосовувати* безжалісне *насильство «заради* блага держави»?

(4) Як спростувати моє твердження про те, що Платон запровадив для своїх філософів-царів обов'язок та привілей говорити неправду та обманювати задля блага держави, надто у питаннях, пов'язаних з расовою селекцією, і що він був одним із засновників расизму?

(5) *Що можна сказати у відповідь на мою цитату* із «Законів», взяту за епіграф до частини «У полоні Платонових чар» (і як зазначено на початку «Приміток»: «детально розглядається в прим. 33 і 34 до розділу 6 і в тексті»)?

Я часто повторюю моїм студентам, що все сказане мною про Платона неминуче являє собою лише інтерпретацію і що я не здивувався б, якби Платон (у разі зустрічі з його *тінню) потішив* мене, *довівши хибність моєї* інтерпретації, але, як правило, я додаю, що йому було б досить важко пояснити чимало з того, що він написав.

Чи пощастило професору Левінсону, який виступав від імені Платона, досягти цієї мети, маючи на увазі п'ять перелічених вище пунктів?

Я так не гадаю.

(1') Стосовно першого пункту я просив би тих, хто має якісь сумніви, уважно прочитати текст промови, виголошеної «Невідомим афінянином» у книжці X «Законів» (907 d і, скажімо, до 909 d). Тут розглядається законодавство, що має справу зі злочинами, подібними до того, в якому обвинувачувано Сократа. Я твердж: попри те, що в Сократа був вихід (більшість критиків гадає, з огляду на свідоцтва в «Апології Сократа», що він, певно, уникнув би смерті, якби погодився на вигнання), Платонові «Закони» нічого такого не передбачають. Я процитую фрагмент цієї досить довгої промови у перекладі Бері (який, певно, є прийнятним для Левінсона). Класифікувавши «злочинців» (тобто винуватих у «відсутності благочестя» чи «пошесті атеїзму», як перекладає Бері, див. 908 с), «Афінянин» спершу обговорює тих, «хто, хоч і відкрито не вірить в існування богів, від природи має справедливий характер... і... їх не можна схилити до несправедливих дій». (908 b-c; Платон тут, звісно несвідомо, майже намалював Сократів портрет, не кажучи вже про ту істотну обставину, що останнього обвинуватили у відсутності благочестя та побожності.) Ось що каже про них Платон:

«... тих злочинців... що не мають лихих намірів та вдачі, слід за рішенням судді, що спирається на закон, помістити до виправного закладу на термін не менше п'яти років, упродовж яких ніхто з громадян не спілкуватиметься з ними, за винятком тих, хто братиме участь у Нічних зборах і бесідуватиме з ними (я би переклав «опікуватиметься ними»), щоб сприяти спасінню їхніх душ через умовляння...» Отже, «добрі», які трапляються серед нечестивих, одержують щонайменше п'ять років одиночного ув'язнення, скрашуваного лише «піклуванням» про їхні хворі душі з боку членів Нічної ради. «...і коли скінчиться термін їхнього ув'язнення, той, хто покаже себе розсудливим, стане жити разом із тими, хто вже виправився, а в противному разі, якщо його ще раз обвинуватять у подібному злочині, то таку людину слід скарати на горло».

Мені до цього нічого додати.

(2') Друге питання, можливо, є найважливішим з точки зору професора Левінсона: це один з його головних закидів, ніби я помилився, твердячи, що в ту епоху жили гуманісти,

яким слід віддати перевагу перед Платоном і яких можна виявити серед тих, кого я назвав «Великим поколінням».

Зокрема, Левінсон твердить, що моє зображення Сократа *як людини зовсім відмінної від Платона* у цьому *відношенні* є абсолютно надуманим.

Я присвятив дуже довгу виноску (прим. 56 до розділу 10), що насправді складає майже ціле есе, цій проблемі — *сократівській проблемі* — і не бачу жодних підстав для зміни моїх поглядів на неї. Але я хочу сказати, що це моє історичне припущення щодо сократівської проблеми здобуло підтримку з боку вченого-платоніка в особі знаменитого Річарда Робінсона. Ця підтримка тим паче важливіша, що Робінсон жорстоко докоряє мені (можливо, справедливо) тоном моєї критики Платона. Ті, хто читав його рецензію на мою книжку (Philosophical Review, 60, 1951), не можуть закинути йому надмірну пристрасть до моєї особи, а професор Левінсон схвально цитує (на ст. 20) його слова про моє «шалене прагнення заплямувати» Платона. Та хоча професор Левінсон у примітці на ст. 20 посилається на те, що Робінсон «то вихваляє, то ганить «Відкрите суспільство» у своїй ґрунтовній рецензії», і хоча (в іншій виносці, на ст. 61) він правильно посилається на Робінсона як на авторитета в питаннях «розвитку Платонової логіки від сократівських джерел і впродовж його зрілості», професор Левінсон жодного разу не сказав своїм читачам, що Робінсон підтримує не лише мої головні обвинувачення на адресу Платона, але також, якщо конкретніше, і моє гіпотетичне розв'язання *сократівської проблеми*. (Між іншим, Робінсон також погоджується з тим, що наведена мною цитата, про яку я згадую тут у пункті (5), правильна; див. далі.)

А що, як ми чули, Робінсон «то вихваляє, то ганить», то дехто з читачів його статті (бажаючи знайти підтвердження своєму «шаленому прагненню заплямувати» мене), можливо, проглядів похвалу мені, що міститься у несподіваному останньому реченні ось такого переконливого фрагмента з його рецензії (ст. 494):

«Д-р Поппер твердить, що Платон спотворив Сократове вчення... На його погляд, Платон — це вкрай шкідлива сила в *політиці*, а Сократ — *цілюща*. Сократ помер за право вільно розмовляти в молоддю, але в «Державі» Платон примушує його зневажати молодих і не вірити їм. Сократ помер за правду та свободу слова, але в «Державі» «Сок-

рат» обстоює брехню. Сократ сповідував інтелектуальну скромність, а в «Державі» він — догматик. Сократ був індивідуалістом, а в «Державі» він — радикальний колективіст. І так далі.

Які свідоцтва про погляди справжнього Сократа є в доктора Поппера? Усі його докази ґрунтуються виключно на свідоцтвах самого Платона — на його ранніх діалогах і насамперед на «Апології Сократа». Отже, про ангела світла, котрого він протиставляє демону Платону, ми можемо судити лише з повідомлень самого демона! Хіба це не абсурд?

На мою думку, це не абсурдно, а цілком слушно».

Цей фрагмент показує, що принаймні один дослідник, авторитет якого професор Левінсон визнає, погоджується з тим, що мої погляди *на сократівську проблему* не зовсім безглузді.

Але навіть якби запропоноване мною розв'язання *сократівської проблеми* виявилося помилковим, залишається безліч свідоцтв про наявність на той час гуманістичних тенденцій.

Стосовно промови Гіппія в діалозі «Протагор», 337 е (див. ст. 86, схоже, це єдиний випадок, коли професор Левінсон не заперечує проти мого перекладу; див. ст. 144 його праці), професор Левінсон пише (ст. 147): «Слід розпочати з припущення, що Платон цілком достовірно відтворює тут загальновідомі настрої Гіппія». До цього моменту погляди професора Левінсона співпадають з моїми. Але ми абсолютно розходимося з ним щодо трактування Гіппієвої промови. Нині мої думки про неї стали ще різкішими, порівняно до викладених у книжці. (До речі, я не пригадую, щоб колись твердив, наче існують свідоцтва про те, що Гіппій заперечував рабство. З цього приводу я написав, що «цей дух був пов'язаний з афінським рухом проти рабства», а отже, розроблений професором Левінсоном аргумент, що я безпідставно «зараховую його (Гіппія) до ворогів рабства», є безцільним.)

Тепер я вбачаю у Гіппієвій промові маніфест — можливо, найперший — гуманістичних переконань, які надихали ідеї Просвітництва та Французької революції: всі люди — брати; умовні, вигадані людьми закони та звичаї розділяють їх і є джерелом нещасть, більшості з яких можна уникнути. Ось чому людина здатна поліпшити стан речей, змінив-

ши закони — шляхом правової реформи. Ці ж ідеї надихали Канта. А Шіллер називав конвенційні закони «модою», що невблаганно («streng») — Бетховен сказав «зухвало» («frech») — розділяє людство.

Щодо рабства, моє головне твердження полягає в тому, що «Держава» містить докази наявності в Афінах тенденцій, які можна охарактеризувати як опозицію рабству. Отже, «Сократ» з «Держави» (563 b) уїдливо каже про афінську демократію (я процитував його слова у підрозділі II розділу 4, але тут наводжу їх за *перекладом Шорі*): «Апогея народної свободи... досягають в такому місті, коли куплені раби, чоловіки та жінки, стануть не менш вільними, ніж їхні власники, котрі заплатили за них».

Шорі наводить досить багато перехресних посилань на цей уривок (див. виноску далі), який промовляє сам за себе. В іншому місці (ст. 176) професор Левінсон пише про цей самий фрагмент: «Давайте доповнимо щойно процитованим уривком скромний перелік Платонових соціальних прогріхів», а на наступній сторінці посилається на нього, коли мовить про «ще один приклад Платонової погордливості». Але це не відповідь на моє твердження про те, що разом з *іншим* прикладом, процитованим мною на ст. 43 Е-ст. 44 А, цей фрагмент свідчить про наявність руху проти рабства. Другий уривок (який у Платона стоїть одразу після розробки першого, процитованого тут наприкінці попереднього абзаца) у перекладі Шорі має такий вигляд («Держава», 563 d; попередній уривок — 563 b): «А чи знаєш ти, що все це разом... робить душі громадян такими вразливими, що вони здригаються від навіть найменшого припущення про неволю (я переклав «рабство») і не стануть терпіти її?»

Як же професор Левінсон чинить із цим свідоцтвом? Насамперед, розділяє ці два фрагменти: першого він не торкається аж до ст. 176, що далеко відстоїть від того місця (ст. 153), де він ущент розбив моє гадане свідоцтво стосовно руху проти рабства. На тій же ст. 153 він відкидає й другий фрагмент на тій підставі, що я зробив у перекладі жахливу помилку. Ось що він пише: «Проте все тут не так. Хоча Платон вживає слово «douleia» (рабство чи неволя) воно містить лише *метафоричну алюзію* (курсив мій) на рабство у звичайному розумінні цього слова».

Хтось, певне, вважатиме таке припущення вірогідним,

надто якщо цей фрагмент відокремлено від того, що йде безпосередньо перед ним (і згаданий професором Левінсоном лише через двадцять сторінок, де він пояснює його Платоновою *погордливістю*). Але у своєму контексті — разом із Платоновими скаргами на розперезаність рабів (і навіть тварин) — він не викликає жодних сумнівів стосовно того, що окрім змісту, який в нього правильно вкладає професор Левінсон, цей фрагмент має ще й інше значення, де слово «douleia» сприймається зовсім буквально. Адже в ньому мовиться і мається на увазі, що вільні демократичні громадяни не можуть терпіти рабство хоч у якій формі. Вони не лише не дозволяють жодних натяків на обмеження своєї свободи (навіть з боку законів, як далі каже Платон), а й стали такими м'якосердими, що не можуть зносити «навіть найменшого припущення про неволю» — таку, як рабство «куплених рабів, чоловіків та жінок».

Професор Левінсон (на ст. 153, після розгляду другого Платонового фрагмента) запитує: «У світлі цього свідоцтва... що, коли чесно визнати, залишається від аргументації Поппера...? Найпростіша відповідь: «Нічого», якщо вживати слова хоч трохи близько до їхнього буквального значення». А втім, його *власна* аргументація спирається на тлумачення терміна «douleia» у контексті, що чітко посилається на рабство, не в його буквальному значенні, а як «лише метафоричної алюзії», за його власними словами кількома рядками вище [1].

---

[1] Додано 1965 року. Те, що слово «douleia» (рабство, неволя) у фрагменті, який ми розглядаємо («Держава»; 563 d), має буквальне значення (*крім* метафоричного значення, яке йому правильно приписує професор Левінсон), підтверджує П. Шорі — видатний платонік і відвертий ворог демократії, якого професор Левінсон вважає знавцем платонівських текстів. (У багатьох випадках я можу погодитись із трактуванням Платона Шорі, оскільки він нечасто намагається гуманізувати та лібералізувати Платонові праці.) Щодо примітки, яку Шорі робить до слова «неволя» (douleia) у своєму перекладі «Держави», 563 d, він посилається на два паралельні фрагменти: «Горгій», 491 е та «Закони», 890 а. Ось який вигляд має перший в англійському перекладі В. Лемба: «For how can aman be happy if he is a slave to anybody atall?» («Чи може людина бути щасливою, якщо вона є хоч чиїмсь рабом?»). У даному разі вислів «бути рабом» має, подібно до уривка з «Держави», не лише метафоричне значення «підкорятися», але водночас і буквальне. Справді, суть справи в тому, що ці два значення доповнюють одне одне. Уривок із «Законів», 890 а (продумана критика деяких софістів з Великого покоління) у перекладі Бері має такий

І все-таки він говорить про абсурдну помилку, якої я припустився, переклавши слово «douleia» буквально: «*Таке неправильне прочитання* дало свої плоди у передмові до п'єси Шервуда Андерсона «Босий в Афінах»... де довірливий драматург слідом за Поппером (професор Левінсон на ст. 24 твердить, що «андерсенівська версія Платона чітко свідчить про ретельне та тямуще опрацювання Поппера», але не наводить жодного доказу на підтримку цього дивного обвинувачення) «у свою чергу повідомляє читачів про цю алюзію й безапеляційно заявляє... начебто його вповноважив до цього сам Платон, що афіняни... «обстоювали визволення всіх рабів»...»

Це зауваження стосовно Максвела (а не Шервуда) Андерсона так само може бути перебільшенням. Але, де я говорив хоч щось подібне? І чого варта аргументація, для захисту якої *доводиться надмірно підкреслювати або чорнити* погляди свого опонента, асоціюючи їх із «гаданою» *виною якогось «тямущого»* читача? (*Див. також предметний* покажчик на «Рабство».)

(3') Професор Левінсон хоч і бореться проти мого твердження, що Платон заохочував правителів застосовувати безжальне та беззаконне насильство, по суті, ніде його не заперечує. Це видно навіть з того, як він обговорює фрагмент з «Політика» про «покарання та вигнання», який було розглянуто у цьому «Додатку» наприкінці підрозділу «А». Він заперечує лише, що в «Державі» є багато інших подібних фрагментів — фрагментів про «очищення полотна» — як гадаємо ми з П. Шорі. Опріч цього, він намагається знайти затишок та моральну підтримку, спираючись на окремі випадки сучасної практики застосування на-

вигляд: «These teachers [who corrupt young men] attract them towards the life... «according to nature» which consists in being master over the rest, in reality [aletheia] instead of being a slave to others, according to legal convention» («ті вчителі [що розбещують молодь] ваблять їх до життя... «згідного з природою», яке насправді полягає в тому, щоб володарювати над іншими, а не бути рабами інших відповідно до умовних законів».) Платон недвозначно натякає тут, серед інших, на тих софістів (ст. 70 Е-ст. 70 А, а також прим. 13 до розділу 5), котрі вчили, що люди не можуть бути рабами «за природою» чи «за правдою», а лише «за умовними законами» (узаконеною вигадкою). Таким чином, Шорі за допомогою цього посилання, принаймні побічно, пов'язує цей вирішальний фрагмент з «Держави» із *класичною дискусією з приводу рабства* («*рабства*» *у буквальному значенні* слова).

сильства. Боюся, що цей затишок буде порушено, якщо він перечитає фрагмент з «Політика» разом із початком, який я процитував, а професор Левінсон спершу пропустив, а потім відкинув його як недоцільний.

(4') Перш ніж розпочинати суперечку з професором Левінсоном з приводу Платонового расизму та його приписів правителям застосовувати брехню заради блага держави, я хотів би нагадати своїм читачам про Кантову сентенцію (див. ст. 139 Е-ст. 137 А), що хоча слова «чесність — це найкраща політика» можуть викликати заперечення, то думка «чесність ліпша за будь-яку політику» — незаперечна.

На ст. 434 своєї праці професор Левінсон (посилаючись на ст. 138 Е-ст. 136 А і надто на ст. 150 Е-ст. 148 А моєї книжки) цілком справедливо зазначає: «Насамперед нам слід погодитись, що вживання обману за певних обставин *захищається* [курсив мій] у «Державі» для цілей управління...» Зрештою, це і є моєю головною тезою. Жодні спроби знехтувати або принизити її значення — і жодні зустрічні нападки на мої гадані перебільшення — не повинні затьмарити це визнання.

У тому ж місці професор Левінсон також визнає, що «безперечно слід було вдатися до переконливого мистецтва красномовства, щоб помічники «картали випадок, а не правителів», коли їх повідомлятимуть (див. мою працю ст. 150 Е-ст. 148 А), що їхні пари визначив сліпий жеребок, хоча насправді все влаштували правителі з євгенічних міркувань».

Це — моя друга головна теза.

Професор Левінсон провадить (ст. 434 та наст., курсив мій): «Це єдиний випадок, коли Платон схвалює відверту практичну брехню[1], маючи перед собою шляхетну мету (Платон дозволяє говорити неправду лише з такими намірами), але тільки таку брехню і ніяку іншу. Ми, як і Поп-

[1] Це зовсім не поодинокий випадок, як видно з розділу 8 моєї книжки. Приміром, фрагмент, процитований у тексті до прим. 2 («Держава», 389 b), подає інший приклад, відмінний від уривка («Держава», 460 а), який має на гадці професор Левінсон. Є й інші фрагменти: див. «Держава», 415 d і надто «Тімей», 18 е, які доводять, що Платон вважав свої настанови до застосування брехні досить важливими, щоб включити їх до дуже короткого викладу змісту «Держави». (Див. також «Закони», 663 d до 664 b.)

пер, вважаємо цю політику прикрою. Відтак, ця брехня та всі *інші подібні до неї*, які Платонів радше загальний дозвіл *міг би виправдати*, якраз і створює той підмурок, що існує, для Попперового обвинувачення, начебто Платон пропонує застосовувати «брехливу пропаганду» у своєму місті».

Хіба цього не досить? Припустімо, що я помилявся в інших своїх твердженнях (що я, звісно, заперечую), хіба все це принаймні не виправдовує мої підозри, що Платон не вагався б і в подальшому використанні його «радше загального дозволу» «вживати брехню» — надто з огляду на ту обставину, що він і справді «захищав» «застосування брехні», за висловом професора Левінсона?

Більше того, брехня застосовується тут у зв'язку з «євгенікою» чи, точніше, з розмноженням панівної раси — раси охоронців.

Захищаючи Платона від моїх обвинувачень у расизмі, професор Левінсон намагається порівняти його у вигідному світлі з окремими «горезвісними» сучасними расистами тоталітарного спрямування, чиї імена я намагався не пускати на сторінки моєї книжки. (Я чиню так і далі.) Він каже (ст. 541, курсив мій), що їхня «програма селекції» «насамперед була скерована на *збереження чистоти панівної раси* — до мети, що як ми, докладаючи значних зусиль, довели, Платон не поділяв».

Але чи й справді не поділяв? Можливо, я неправильно переклав наведену мною одну з провідних євгенічних дискусій у «Державі» *(460 с)? Ось що я писав* (ст. *51 Е-52* А; я ввів тут курсив): «Расу охоронців слід тримати чистою»,— каже Платон (на захист дітовбивства), розвиваючи расистські твердження, що ми дуже дбаємо про розведення худоби і нехтуємо своєю власною расою, аргумент, який *відтоді неодноразово повторювали*.

Чи помилився я в перекладі? Чи хибне моє твердження, що від часів Платона це був головний аргумент расистів та селекціонерів панівної раси? Чи, може, охоронці не правлять Платоновим найкращим містом?

А *щодо мого перекладу, то він мало чим відрізняється* від перекладу Шорі. Я процитую цей уривок у його перекладі (курсив мій) разом із попереднім реченням (стосовно інфантициду):«... від дітей гірших батьків, а також тих, що народилися з вадами, вони, правителі, належним чином *позбуваються таємно, так щоб ніхто не знав, що з ними*

сталося. «Лише за цієї умови», — каже він, — *«рід охоронців буде збережено в чистоті»* [1].

Як видно, останнє речення в Шорі трохи м'якіше, ніж у мене. Але різниця тут несуттєва і не впливає на мою тезу. У будь-якому разі, я схильний триматися свого перекладу. Хоч як би ми перекладали, вживаючи термінологію Шорі: «За всіх умов рід охоронців слід зберегти в чистоті» або «Якщо за всіх обставин [як ми погодились] чистоту роду охоронців слід зберегти»,— будь-який варіант передає точнісінько те саме значення, що й мій переклад, наведений у тексті (ст. 51 Е-ст. 52 А) і повторений тут.

Отож, я не бачу різниці між формулюванням професора Левінсона щодо «горезвісної... програми селекції», якої дотримуються прихильники тоталітаризму, та Платоновим формулюванням його власних намірів, стосовно розведення людського роду. Навіть якщо тут і є якісь дрібні розбіжності, вони не заторкують головне питання.

Щодо того, чи припускав Платон — як рідкісний виняток — змішування рас (що могло відбутися внаслідок підвищення в касті представника нижчої раси), то тут думки розходяться. Втім, я й далі переконаний у своїй правоті. Але не розумію, що змінилося б, якби ці винятки було дозволено. (Навіть сучасні прихильники тоталітаризму, на яких натякає професор Левінсон, дозволяли винятки.)

(5') Мене неодноразово та суворо критикували за цитування — чи радше спотворення — фрагмента із «Законів», який я обрав за один із двох епіграфів до частини «У полоні Платонових чар» (інший уривок, який я протиставляю йому, взято з надгробної промови Перікла). Ці епіграфи мої американські видавці помістили на обкладинку американського видання моєї праці. В англійських виданнях такої реклами нема. Як часто буває з обкладинками, видавці не радилися зі мною з цього приводу. (Втім, я, безумовно, не заперечую проти вибору мого американського видавця: чому б їм і не надрукувати мої епіграфи — чи взагалі будь-що написане мною в цій книжці — на обкладинці?»)

---

1 «...the offspring of the inferior, and any of those of the other sort who are born defective, they [rulers] will properly dispose of in secret, so that no one will know what has becomeю them. «That is the condition», he says, «of preserving the purity of the guardian's breed».

Мої переклади та трактування цього фрагмента були *визнані правильними Річардом Робінсоном, як я вже згадував* у цьому додатку, але мої критики дійшли до того, що запитували, чи не зумисно я намагався приховати його джерело, щоб позбавити своїх читачів можливості звірити цитату з текстом! І це попри те, що я, гадаю, клопотався більше, ніж багато інших авторів, аби мої читачі могли звірити будь-яку, наведену мною цитату. Саме тому на початку моїх приміток я відіслав читачів до творів, з яких узято епіграфи,— хоча взагалі не заведено пояснювати походження епіграфів.

Головне обвинувачення проти мене у зв'язку з наведенням цього фрагмента полягає в тому, що я не досить наголосив на його відношенні до військових питань. Але тут я можу навести на мою підтримку свідоцтво самого професора Левінсона (ст. 531, виноска, курсив мій):

«Цитуючи цей фрагмент у своєму тексті (ст. 102 А-ст. 103 Е), Поппер *належним чином наголошує* на тому, що він пов'язаний з військовими питаннями».

Отже, на це обвинувачення відповідь дано. Та втім, професор Левінсон провадить далі «... та (Поппер) водночас переконує, що ті самі «мілітаристські принципи» Платон пропонував застосовувати як за війни, так і за миру, і що їх слід дотримуватись у всіх питаннях мирного життя, а не лише під час військової муштри. Далі він цитує фрагмент у перекрученому перекладі, що затьмарює його військове значення...» і так далі.

Отже, мене насамперед обвинувачено в тому, що я «водночас переконую», наче Платон має на увазі дотримання цих мілітаристських принципів за миру, так само, як і на війні. І справді, я таке говорив, цитуючи Платона: *саме* Платон сказав це. Чи, може, слід було промовчати? У перекладі Бері, який схвалює професор Левінсон, слова Платона подано в такому вигляді (хоча мені більше до вподоби мій переклад, дозвольте запитати в читачів, чи є між ними якась істотна смислова різниця, за винятком різниці у прозорості перекладу; див. ст. 103 Е-ст. 102 А): «...ніхто не повинен ані під час роботи, ані під час розваг звикати думкою, що йому дозволено діяти *самому* і на власний розсуд, позаяк треба *жити завжди* як на війні, так і за миру, з поглядом, прикутим до свого військового

начальника...» (див. «Закони» — Laws, Loeb Library, vol. II, p. 477; курсив мій).

І далі (на ст. 479):

«Таке завдання володарювання над іншими та корення іншим слід практикувати *за миру* з раннього дитинства...»

Стосовно перекручення перекладу я можу лише сказати, що мій переклад практично не відрізняється від перекладу Бері — хіба що я розбив два занадто довгих Платонових речення, які у первісному вигляді важкі для сприйняття. Професор Левінсон зазначає (ст. 531), що я скористався цим фрагментом «абсолютно незаконно», а далі провадить: «його журналістське зловживання уривком з цього фрагмента на суперобкладинці» [реклама видавців, про яку я згадував раніше], «а також на титульній сторінці тому І його книжки ми розглянемо у примітці, де буде також наведено повний текст цього фрагмента».

Розгляд мого «журналістського зловживання» у цій примітці, опріч деяких надуманих «виправлень» мого перекладу, з якими я не згоден, полягає головно у тому ж обвинуваченні — а саме, що я надрукував цей уривок на суперобкладинці та в інших важливих місцях. Отож, професор Левінсон пише (ст. 532; курсив мій): «Цю дрібну нечесність, однак, цілковито затьмарює те, що Поппер вчинив із цим фрагментом далі. На титульній сторінці першої частини своєї книжки, а також на суперобкладинці» [хто несправедливий до кого?] «він друкує ретельно відібраний уривок з нього, а поруч — як абсолютну антитезу — речення, висмикнуте з Періклової надгробної промови... *Це однаково, що надрукувати для порівняння політичний ідеал та проект військового статуту*. Втім, Поппер не лише не повідомив читачів про те, що цей уривок стосується військового життя, але, застосовуючи ті самі перекручення перекладу, вилучив абсолютно всі ті частини фрагмента, які розкрили б цю обставину».

Відповісти на це мені дуже просто. (а) Немає ніякого спотворення перекладу. (б) Я спробував докладно показати, що в цьому фрагменті, попри його відношення до військових справ, сформульовано, як і в уривку з Періклової промови (що, до речі, так само, хоча й менщою мірою, має відношення до військових справ), *політичний ідеал*, тобто Платонів політичний ідеал.

Я не бачив жодних вагомих підстав відмовлятися від

свого твердження, *згідно з яким у цьому фрагменті* — подібно до багатьох інших фрагментів у «Законах» — сформульовано Платонів політичний ідеал.— Втім, правильно я вважав чи помилявся, я безперечно твердо обґрунтував свої погляди (це обґрунтування професору Левінсону не вдалося спростувати). Й оскільки я це зробив, й оскільки професор Левінсон зовсім не сумнівається, що я вірив, що я зробив це, то немає в тому ані «дрібної нечесності», ані великої, якщо я намагаюсь представити цей фрагмент саме тим, чим я його вважаю: Платоновим описом його політичного ідеалу — його тоталітарної та мілітаристської ідеальної держави.

Стосовно мого хибного перекладу, я обмежусь лише одним перекрученням, яке професор Левінсон вважає досить важливим, щоб розглянути його в тексті своєї праці (*а не лише у виносках*). На ст. *533 він пише:*

«Дальше заперечення стосується того, як Поппер вживає *слово «leader» (вождь, ватажок, провідник). Платон пише* «archōn» — слово, яким він називає також офіційних осіб держави та воєначальників. Зрозуміло, що він має на увазі останніх, або ж розпорядників атлетичних змагань».

Ясно, що відповідати тут нема на що. (Чи, може, мені слід було перекласти «розпорядник»?) Будь-хто, заглянувши до словника грецької мови, пересвідчиться, що основне і найширше значення слова «archōn» найповніше передає англійське слово «leader» (вождь, ватажок) (або латинське «dux» чи італійське «il duce»). У словнику Ліддела та Скотта це слово пояснюється як дієприкметник від дієслова «archō», основне значення якого, за твердженням цих знавців, — «бути найпершим» — або «в часі», або «за місцем чи становищем». У другому значенні цьому слову приписується насамперед такий зміст: «керувати, правити, очолювати, командувати, управляти, бути керівником чи начальником». Відповідно під словом «archōn» читаємо: *«правитель, командир, начальник», а також — стосовно* Афін — «головні судді в Афінах, у кількості дев'яти осіб». Цього, мабуть, досить, аби показати, що «leader» — це не помилка в перекладі, якщо цей термін узгоджується з контекстом. А те, що він узгоджується, видно з перекладу Бері, в якому, нагадаю, цей фрагмент має такий вигляд: «позаяк треба жити завжди як на війні, так і за миру, з поглядом, прикутим до свого військового *начальника,* та *йти під його*

проводом». («but heshould live always, both in war and peace, with his eyes fixed constantly on his *commander* and *following his lead*»). Фактично, слово «leader» чудово узгоджується з текстом: саме його жахна підхожість викликала протести професора Левінсона. Оскільки він не може бачити в Платоні захисника тоталітарного правління, то в нього складається враження, наче я «спотворив переклад» (ст. 531) і що саме мої помилки спричинили жахливі асоціації, що їх пробуджує цей фрагмент.

Утім, я й далі твердджу, що жахає саме Платонів текст і Платонова думка. Мене, як і професора Левінсона, вразило слово «leader» та все те, що стоїть за ним. Проте ми не повинні нехтувати додатковими значеннями слова, якщо хочемо збагнути відразливий підтекст платонівської ідеальної держави. Я зробив усе, що міг, аби донести це до свідомості читачів.

Цілком слушно, що у моїх коментарях я наголосив на тій обставині, що, хоча фрагмент стосується військових походів, Платон не полишає місця для сумнівів у тому, що за цими принципами повинні жити всі його солдати-громадяни. Загальновідомо, що грецький громадянин був і повинен був бути воїном, а отже, це справедливо по відношенню до Перікла та часу виголошення ним надгробної промови (про загиблих у битві воїнах) принаймні не менше, ніж по відношенню до Платона та часу написання його «Законів».

Саме цю думку мої епіграфи мали донести до читача якомога ясніше. Ось чому потрібно було вилучити одне підрядне речення з цього громіздкого фрагмента, пропустивши в такий спосіб (як про це свідчать крапки) деякі з посилань на військові справи, що могли затьмарити мою головну тезу — я маю на увазі ту обставину, що фрагмент можна застосовувати як загальний чинник для війни і миру і що багато платоніків прочитали його неправильно, пропустивши власне суть, через довжину та розпливчасті формулювання фрагмента, а також через своє прагнення ідеалізувати Платона. Ось так стоять справи. І все-таки професор Левінсон обвинувачує мене в такому контексті (ст. 532) у «вживанні» «тактики», яка «створює необхідність перевіряти до найдрібніших подробиць кожну з Платонових цитат, наведених у книжці Поппера», для того, щоб «з'ясувати, як далеко відхилився Поппер від стежки об'єктивності та правди».

Перед лицем таких обвинувачень та голослівних тверджень, а також *тіні підозри, що кинуто на мене, мені* залишається лише спробувати захистити себе. Але я чудово розумію, що ніхто не може бути суддею у своїй справі. Саме з цих міркувань я хочу процитувати тут слова Р. Робінсона (The Philosophical Review, 60, p. 491) стосовно цього платонівського уривка, а також мого перекладу. Треба нагадати, що Робінсон у своїй рецензії «то вихваляє, то *ганить» мою книжку і що його докори почасти полягають* у твердженні про тенденційність моїх перекладів Платона. І все-таки він пише:

«Попри всю їхню тенденційність, ними, безперечно, не можна знехтувати. Вони загострюють увагу на реальних та важливих аспектах Платонової думки, на які, як правило, не звертають уваги. Зокрема, правильно перекладено показовий *приклад доктора Поппера — а саме, жахливий фрагмент* «Законів» (942) про заборону діяти на власний розсуд. (Можна було б наполягати, що Платон мав тут на увазі лише питання військового життя своїх громадян, і правильно також те, що фрагмент починається з припису армійської дисципліни, але наприкінці Платон відкрито хоче поширити цей принцип на всі сфери життя — *пор.* «*А безуряддя треба вилучити з життя усіх людей*» («Закони», 942 d I).).

Мені здається, що до цих слів Р. Робінсона нічого додавати не потрібно.

Отже, підсумуємо. Певно, неможливо навіть пробувати відповісти хоч на частину обвинувачень, які висуває проти мене професор Левінсон. Я намагався дати відповідь лише *на кілька з них, пам'ятаючи, наскільки мені це вдавалося*, що важливіше з'ясувати, чи можна спростувати мої твердження стосовно Платона, а не розпочинати суперечку, вирішуючи, хто кого образив. Втім, повторюю ще раз, що ніхто не може бути суддею у власній справі: вирішувати повинні мої читачі.

Та все-таки я не бажаю завершувати цю довгу дискусію, *не підтвердивши ще раз мою переконаність у величезних* Платонових інтелектуальних здобутках. Моя думка про нього, як про найвидатнішого з усіх філософів, не змінилася. Навіть його етична та політична філософія — це незрівнянне досягнення, хоч я і вважаю її відразливою і по-справжньому жахливою. Щодо його фізичної космології, то

тут моя думка змінилася після першого видання книжки (а якщо точніше, між першим англійським та першим американським виданнями), тож я намагався пояснити, чому тепер вважаю його засновником *геометричної теорії світу* — теорії, значення якої безперервно зростало впродовж сторіч. Як я сподіваюсь, мій критичний аналіз показав, що Платонова велич робить ще важливішою боротьбу проти його моральної та політичної філософії, як застереження тим, хто може потрапити під вплив його чар.

IV (1965)

У прим. 31 до розділу 3 я згадав про цілу низку книжок, що, як мені здається, попереджували мої погляди на Платонову політику. Після написання цієї примітки я прочитав блискучу критичну працю Діани Спірмен, спрямовану проти утихомирників та диктаторів (*Diana Spearman*. Modern Dictatorship. 1939). У розділі «Теорія автократії» я знайшов один із найглибших та найгостріших і водночас найстисліших аналізів Платонової політичної теорії з усіх відомих мені.

ПОКАЖЧИК ЦИТОВАНИХ УРИВКІВ ІЗ ТВОРІВ ПЛАТОНА

Цей покажчик складено на пропозицію Річарда Робінсона, яку він висловив у своїй рецензії на мою книжку (The Philosophical Review, 60, 1951, p. 503). У дужках — номери платонівських фрагментів. Поза дужками — номери сторінок першого тому цієї праці. Цифри, що стоять після дужок, відсилають до сторінок, на яких цитуються або обговорюються фрагменти, номери яких вміщено в дужках.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

А

Б

Т

У

Ф

Х

ПРЕДМЕТНИЙ ПОКАЖЧИК

Виділені курсивом номери сторінок вказують на особливе значення цього місця в тексті. Літера «т», після номера сторінки, означає, що на цій сторінці вводиться визначення відповідного терміна. «п» означає «примітка».

А

Б

В

Г

Д

С

Карл ПОППЕР

Відкрите суспільство
та його вороги

Том І

У ПОЛОНІ ПЛАТОНОВИХ ЧАРІВ

Редактор *Олександр Буценко*
Відповідальна за випуск *Валентина Кирилова*
Коректор *Галина Колінько*
Технічний редактор *Ольга Грищенко*

Здано до друку 12.01.94.
Підписано до друку 07.04.94.
Формат $84 \times 108^{1}/_{32}$. Папір офсетний.
Гарнітура таймс.
Зам. 4-4.

Видавництво «Основи»
252133, Київ-133, бульвар Лихачова, 5.

Київське орендне поліграфічне
підприємство «Книга».
254655, МСП, Київ-53, вул. Артема, 25.

Карл Поппер

П50 Відкрите суспільство та його вороги. Том 1. / Перекл. з англ. О. Коваленка.— К.: Основи, 1994.— 444 с.

ISBN 5-7707-5614-4
ISBN 5-7707-5615-2

Ця славетна праця незамінна для студентів, політологів, політиків, позаяк автор досліджує в ній не лише стародавню грецьку філософію і новітні філософські течії від Канта до наших днів, але й розглядає мистецтво урядування, історію розвитку і занепаду грецьких демократій, подає зразок наукової логіки і аналізу.

П $\frac{0301010000—018}{94}$ Без оголошення

ББК 60.5+66.01